بُرہان

جلد ۴۳ شمارہ ۱

جولائی ۱۹۵۹ء مطابق محرم الحرام ۱۳۷۹ھ

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

افسوس ہے ۲۴ر جون کو صبح کے وقت بمبئی میں مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی کا ۷۵ برس کی عمر میں انتقال ہوگیا نعش بمبئی سے ملیح آباد لائی گئی اور بروز جمعہ ۲۶ر جون کو سپردِ خاک کردی گئی۔ مرحوم اُردو اور عربی دونوں زبانوں کے نامور ادیب۔ صحافی اور انشا پرداز تھے۔ عربی کی تعلیم مصر میں پائی تھی اور سید رشید رضا مرحوم جو اپنے عہد کے اکابر علماء اور محققین مصنفین میں سے تھے ان کے تلمیذ رشید تھے اس لئے مرحوم عربی زبان بالکل مادری زبان کی طرح بولتے اور لکھتے تھے مصر سے واپس آکر کلکتہ سے عربی کا ایک جریدہ "الجامعہ" کے نام سے نکالا جو عربی کے اساتذہ اور طلباء میں بڑا مقبول ہوا لیکن یہاں مولانا ابوالکلام آزاد کے دامنِ دولت سے وابستہ ہونے کے بعد انھوں نے اردو اخبار نویسی کو اپنا مستقل نصب العین زندگی بنا لیا اور بڑی محنت، کاوش اور مشق و مزاولت کے بعد اس میں بھی اپنا خاص ایک ایسا اسلوب پیدا کیا کہ اردو زبان کے بھی صاحبِ طرز ادیب بن گئے۔ اُن کی تحریر صاف سپاٹ۔ بہت سلیس و عام فہم مگر ساتھ ہی ولولہ انگیز اور پرجوش ہوتی تھی۔ اس سلسلہ میں وہ اولاً الہلال اور البلاغ کی ادارت میں مولانا ابوالکلام کے رفیق رہے اور پھر کلکتہ سے ہی متعدد اخبار خود اپنے نکالے تقسیم کے بعد اپنا اخبار روزانہ آزاد ہند اپنے لایق فرزند احمد سعید صاحب ملیح آبادی کے حوالہ کر کے دہلی چلے گئے اور انڈین کونسل فار کلچرل ریلیشنز کے سہ ماہی عربی مجلہ ثقافۃ الھند کو بڑی قابلیت سے اڈٹ کرتے رہے اس کے علاوہ آل انڈیا ریڈیو اسٹیشن دہلی کے عربی پروگرام کے بھی ڈائرکٹر رہے اخبارات و رسائل کی اڈیٹری کے باوجود تصنیف و تالیف اور ترجمہ کا مشغلہ بھی رکھتے تھے چنانچہ متعدد کتابیں ترجمہ اور کئی کتابیں تالیف کیں جن میں آخری ضخیم کتاب وہ ہے جو مولانا ابوالکلام آزاد پر ہے اور غیر مطبوعہ ہے ذاتی اخلاق و اوصاف کے اعتبار سے مرحوم بڑے با وضع۔ با مروت۔ صاف دل اور صاف سینہ انسان تھے۔ اظہارِ رائے کے معاملہ میں بڑے نڈر اور بے باک تھے تحریک پاکستان کے عہدِ شباب میں اپنی اس

جبلت کے باعث انھوں نے بڑی بڑی سختیاں جھیلیں اور مصائب برداشت کئے۔ لیکن عزم وہمت میں ذرا
جنبش پیدا نہیں ہوئی۔ طبعاً بڑے ہنسوڑ اور خوش مزاج تھے اور ساتھ ہی بڑے رقیق القلب بھی
مولانا ابوالکلام آزاد کے تو عاشق زار ہی تھے اور اس لئے اُن کی وفات کے بعد وہ خود بھی اپنی زندگی سے
بے زار ہو گئے تھے لیکن بہت سے لوگوں کو یہ سن کر تعجب ہوگا کہ حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ
کی وفات کی خبر جب انھوں نے سنی تو اس طرح بے ساختہ بلک بلک کر روئے ہیں کہ دیکھنے والوں کو ان پر رحم آتا
تھا۔ اللھم اغفرلہ وارحمہ

احباب کی اطلاع کے لئے عرض ہے کہ راقم الحروف دس برس اور چند ماہ کے بعد مدرسۂ عالیہ کلکتہ کی
خدمت سے سبکدوش ہو کر مسلم یونیورسٹی علی گڈھ سے منسلک ہو گیا ہے۔ اس لئے ذاتی خط وکتابت
اب مندرجہ ذیل پتوں میں سے کسی پتہ پر کی جائے۔

(۱) صدر شعبۂ سنی دینیات۔ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ۔

(۲) علی منزل۔ لال ڈگی روڈ۔ سول لائنز۔ علی گڈھ۔

کلکتہ میں قیام کی یہ مدت دیکھتے دیکھتے ایک خواب کی طرح پوری ہو گئی! اور خواب بھی وہ جو بڑا حسین و
دل کش تھا جس کے اثرات عمر بھر ذہن میں جاگزیں رہتے ہیں یہاں ایک پردیسی کی پذیرائی جس طرح گورنمنٹ نے کی۔
مدرسہ عالیہ کے اساتذہ اور طلباء نے کی اور پبلک کے مختلف طبقات اور جماعتوں نے کی اُس کی وجہ سے کلکتہ
خصوصاً اور پورا مغربی بنگال عموماً پردیس نہیں بلکہ وطن سے بھی کچھ زیادہ گہوارۂ انس ومحبت ہو گیا تھا میں
نے کلکتہ سے روانگی کی تاریخ قصداً مخفی رکھی۔ لیکن روانگی سے ایک ہفتہ قبل جب اُس کا اظہار ہو گیا تو بزرگوں
نے اور دوستوں نے مختلف طریقوں سے جس طرح اپنے تعلقِ خاطر کا اظہار کیا ہے اُس کو میں اپنی حیات مستعار کا ایک
گراں قدر سرمایہ تصور کرتا ہوں۔ علمی، ادبی، ثقافتی اور تعلیمی اداروں اور انجمنوں نے الوداعی پارٹیوں اور جلسوں کا
اہتمام وانتظام کیا۔ احباب نے شخصی طور پر پُر تکلف دعوتوں کا بندوبست کیا۔ اردو اخبارات نے ان وداعی پارٹیوں
کی خبریں اور ان میں میری تقریریں جلی عنوانات سے شائع کیں اس کے علاوہ طویل اداریے اور اڈیٹوریل نوٹ
لکھ کر اور اس ہیچ میرز کے کوائف حالات زندگی پر مقالات اور نظمیں شائع کر کے وہ عزت افزائی کی کہ ایک فقیر
بے نوا کبھی اس کا تصور بھی نہیں کر سکتا تھا وداعی تقریبات کے موقع پر بزرگوں اور دوستوں نے جو تقریریں کیں

یا نظمیں پڑھیں اُن کا ایک ایک لفظ خلوص و محبت اور شفقت کا آئینہ دار تھا حد یہ ہے کہ بڑے بڑے سن رسیدہ بزرگوں اور ہم عمر دوستوں کو بے ساختہ روتے اور گلوگرفتہ میں نے تنہا نہیں تمام شرکائے جلسہ نے دیکھا ہے۔ بعض وہ حضرات جن سے کلکتہ کی مدت قیام میں ایک مرتبہ بھی کبھی ملاقات نہیں ہوئی تھی انھوں نے بھی ایسی نظمیں لکھیں اور سنائیں جن کا لفظ لفظ درد و اثر میں ڈوبا ہوا اور انتہائی مخلصانہ جذبات کا ترجمان تھا (یہ نظمیں چوں کہ فنی اعتبار سے بھی بڑی پختہ اور بلند ہیں اس لئے جستہ جستہ "برہان" میں بھی شائع ہوں گی) اردو۔ عربی اور بنگلہ زبانوں میں لکھے ہوئے سپاس ناموں کا اتنا انبار لگ گیا کہ کلکتہ سے منتقل ہوتے وقت منجملہ اور اثاثۂ بیت کے اُن کا ایک مستقل عدد ہو گیا۔ اور چوں کہ وہ سب شیشہ میں فریم کئے ہوئے تھے اس لئے اُن کو بڑی احتیاط سے لانا پڑا۔ محبت و خلوص اور نوازش و کرم کے ان غیر معمولی مظاہروں کو یہ بندۂ ناچیز دیکھتا تھا اور مولانا محمد علی مرحوم کا یہ مصرعہ بار بار پڑھتا تھا

اک فاسق و فاجر میں اور ایسی کرامتیں

حقیقت یہ ہے کہ میں اپنی نسبت کبھی کسی غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہوا من آنم کہ من دانم کے بمصداق میں اپنی لبساط اور ہیچ میرزی سے کبھی غافل نہیں ہوا۔ یہ جو کچھ ہوا محض لطف و کرم خداوندی ہے خدا جب اپنے کسی حقیر بندہ پر مہربان ہوتا ہے تو اُس کے بزرگوں اور دوستوں کے دل میں اس کی طرف سے ایسا ہی حسنِ ظن اور تعلقِ خاطر پیدا کر دیتا ہے اور اسی وجہ سے یہ جو کچھ لکھا گیا ہے اُس کا مقصد واما بنعمة ربك فحدث کی تعمیل اور بحسب من لم یشکر الناس لم یشکر اللہ تشکر و امتنان کے سوا کچھ اور نہیں فجزاھم اللہ عنی احسن الجزاء۔

مغربی بنگال عموماً اور کلکتہ کے مسلمانوں میں خصوصاً اللہ تعالیٰ نے بحیثیت مجموعی جو خصوصیات رکھی ہیں ان میں عالی ہمتی ہے۔ بیدار مغزی اور توانائی ہے مذہبی اور قومی مسائل سے دلچسپی اور اُن کی گتھیوں کو سلجھانے کا جذبہ ہے ملی اور ثقافتی روایات کو محفوظ اور زندہ رکھنے کا ولولہ ہے اگر یہ سب مل جل کر کام کریں تو پورے ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے ایک مثال اور نمونہ بن سکتے ہیں اللہ تعالیٰ اُن کو اس کی توفیق عطا فرمائے اور اپنی مدد اُن کے شامل حال کرے۔

یونانی علوم کا مسلمانوں میں داخلہ

جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم اے، ایل ایل بی - بی ٹی ایچ رجسٹرار امتحانات
عربی و فارسی اتر پردیش

۱- یونانی جاننے والے مترجمین "یونانی علوم مسلمانوں میں کس طرح منتقل ہوئے" یہ ایک دلچسپ سوال ہے۔

مستشرقین نے اپنے قومی تفوق کے ادعا کی بنا پر یونانی علم و حکمت اور "مسلمانوں کی عقلی موشگافیوں کے درمیان شامی عیسائیوں کو وسیط قرار دیا ہے: یعنی مسلمانوں نے علوم و فنون کی ترقی میں جو خدمات شائستہ بھی انجام دی ہوں، اصلاً وہ شامی عیسائیوں ہی کے شاگرد تھے۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ اس مفروضہ کے مقدمات سطحی ہیں اور مستشرقین کا استدلال سائنٹفک تنقید کی کسوٹی پر پورا نہیں اُترتا۔

اس کے مقابلے میں مسلمان مورخین نے یونانی علم و حکمت کے مسلمانوں میں منتقل ہونے کی جزئیات و تفصیلات اسلامی تواریخ میں قلمبند کی ہیں اگرچہ منتشر طور پر۔ ان کا ماحصل یہ ہے کہ یونانی علوم مسلمانوں میں تین راستوں سے داخل ہوئے:۔

(ا) طبقہ کتاب و دبیران کے ذریعے جو اکثر حالات میں نومسلم ایرانی تھے۔

(ب) خلفاء و امراء کی تشجیع و تشویق اور سرپرستی میں پیشہ ور مترجمین کے ذریعے جو یا تو عراق اور جندی ساپور کے مناظرہ تھے یا حران کے صابئی۔

(ج) اسکندریہ کے مدرسہ فلاسفہ کے مشائی معلمین کے ذریعے جو تیسری صدی کے آخر میں انطاکیہ اور حران ہوتے ہوئے بغداد پہنچ گئے تھے۔

اس کی تفصیلی کیفیت "یونانی منطق کے قدیم عربی تراجم"[۱] اور "فارابی کی منطق"[۲] میں مذکور ہے۔ اس سلسلے میں جو کچھ کہا گیا اُس کا ماحصل تو وہی مستشرقین کے محرزہ بالا مفروضہ کی تفصیل و تبسیط ہے جس پر تبصرہ مستشرقین کے مفروضہ کی تنقید میں کیا جائے گا مگر اس ضمن میں ایک عجیب بات دیکھنے میں آئی جس کا منشار حسب ذیل ہے۔

"مسلمان علمار فارسی سے مختلف اسباب کی بنا پر براہِ راست واقف تھے۔ قدیم رومی زبان کے جاننے والوں کا ذکر بھی خال خال کتب تراجم میں نظر سے گذرا ہے۔ لیکن یونانی کے جاننے والے علمار کا تذکرہ شاید نظر سے نہیں گزرا۔"

اس خیال کی اور اسی طرح دوسرے خیالات کی تائید میں ابن الندیم، ابن القفطی، ابن ابی اُصیبعہ وغیرہ کا حوالہ دیا گیا ہے:۔

"الفصل، فہرست ابن ندیم، تاریخ الحکماء، عیون الانباء اور دوسری تراجم و تاریخ کی کتابوں سے بھی اس رائے کی تائید میں مدد ملتی ہے۔"

لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ ان مآخذ و مصادر کے مطالعہ کی یا تو زحمت نہیں فرمائی گئی یا فرمائی گئی تو ان کی تصریحات کو اس درجہ ناقابلِ اعتنار سمجھا گیا گویا نہ ہونے کے برابر ہیں۔ (اس کی تفصیل آگے آرہی ہے)

(۱) اُصولاً یہ امر قابل غور ہے کہ جو یونانی علوم مسلمانوں میں منتقل ہوئے وہ صرف فلسفہ اور طب ہی میں منحصر نہ تھے۔ اُن کا بڑا حصہ ریاضیات پر مشتمل تھا۔ پھر ریاضیات میں مشغولیت عملی اذہان کا حصہ ہے اور سریانی علمار [شامی عیسائی] جنہیں یونان اور اسلام کے درمیان وسیط قرار دیا جاتا ہے، مذہبی موشگافیوں میں مشغول تھے۔ اُنھیں ان Exact Sciences کے مطالعہ کی فرصت کہاں۔

اس بات کی تائید قدیم سریانی ادب کی تواریخ سے ہوتی ہے۔ سریانی ادب کی

۱؎ معارف اعظم گڈھ بابت اپریل مئی جون جولائی ۱۹۵۶ء ۲؎ معارف اعظم گڈھ بابت نومبر دسمبر ۱۹۵۶ء جنوری فروری مارچ اپریل ۱۹۵۷ء

تاریخوں میں منطق، فلسفہ، طب اور دیگر عرفانی علوم Occult Sciences کے تراجم و تصانیف کا ذکر ہے مگر ہندسہ و ہیئت کی کسی مہتم بالشان کتاب [مثلاً اُصول اُقلیدس، مخروطات، اُپلونیوس وغیرہ] کے سریانی ترجمہ کا پتہ نہیں چلتا۔ اس سلسلے میں دو باتیں قابل لحاظ ہیں

(۱) مشرقی (سریانی بولنے والے) عیسائیوں کو خواہ وہ نسطوری ہوں یا یعقوبی منطق و فلسفہ سے براہ راست کوئی دلچسپی نہ تھی بلکہ وہ ان علوم کو اپنے مذہبی معتقدات و فرقہ وارانہ مواقفت کی تائید و تشبیہ کے لئے سیکھتے تھے اور چوں کہ نسطوری تعلیمات دوسرے مسیحی فرقوں کے برخلاف زیادہ قرینِ عقل تھیں اس لئے ان کی تائید و تشیید کے لئے نساطرہ یونانی فلسفے سے مدد لیتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ ہر نسطوری مبلغ جس طرح مسیحیت کا مبشر تھا اُسی طرح یونانی فلسفہ کا معلم بھی تھا۔ اس طرح ارسطو کی بہت سی کتابیں اور ان پر بعد کے مفسرین نے جو تعلیقات لکھی تھیں سریانی زبان میں منتقل ہوئیں۔ اس نسطوری ترجمہ کی تحریک کا آغاز پانچویں صدی مسیحی میں "ایباس" نے کیا جس نے سب سے پہلی مرتبہ فرفوریوس کی ایساغوجی کا سریانی میں ترجمہ کیا تھا۔[۱]

بومشترک Baumstrack کی "تاریخ ادب سریانی" سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرق قریب (میسوپوٹامیہ۔ سریا اور مغربی ایران) میں طب کی تعلیم کا رواج نہ تھا۔ طب کی تعلیم صرف اسکندریہ کے مدرسہ کے ساتھ مخصوص تھی جہاں یعاقبہ Monophysites کا غلبہ تھا نسطوری علماء علی العموم علوم فلسفیہ ہی کے ساتھ اعتنا برتتے تھے۔ وہ یونانی فلاسفہ کی کتابوں، بالخصوص ارسطاطالیسی منطق اور اس کی شروح کو یونانی سے سریانی میں منتقل کیا کرتے تھے۔[۲]

بعد میں یعقوبی عیسائیوں نے بھی منطق و فلسفہ کے ساتھ اعتنا شروع کر دیا اور اُن کے مشاہیر علماء نے بھی فلسفہ و حکمت کی کتابوں کا سریانی میں ترجمہ کرنا شروع کیا۔ ان میں

---

[۱] معارف جون ۱۹۵۹ء صفحہ ۴۳۴ [۲] ایضاً ص ۴۳۴

سرجیوس راس علینی زیادہ مشہور ہے۔ اسی طرح نسطوری علمار نے طب کے ساتھ اعتنا شروع کیا اور غالباً یہ اعتنا خسرو انوشرواں (۵۳۱-۵۷۲) کے عہد میں جندی ساپور کے مدرسہ کے قیام کے بعد بہت زیادہ بڑھ گیا چنانچہ صدر اسلام میں جندی ساپور کے مدرسہ طب اور اُس کے بیمارستان پر یہی نسطوری علمار چھائے ہوئے تھے۔ انھیں کو عباسی خلفا نے بلا کر اپنا معالج خصوصی مقرر کیا اور انھیں کے ذریعے طب کی کتابیں عربی میں ترجمہ ہونا شروع ہوئیں۔

لیکن ریاضیات [بالخصوص ریاضیات اعلی) کے ساتھ سریانی بولنے والے مسیحیوں میں کسی دلچسپی کا اظہار نہیں ملتا۔

(ب) عہدِ حاضر میں محققین نے ریاضی وہیئت کی جن قدیم ادبیات عالیہ کو ایڈٹ کیا ہے اُن کے مقدموں میں ان کتابوں کے قدیم مخطوطات نیز مختلف زبانوں میں اُن کے تراجم کا بھی تفصیلی گوشوارہ دیا ہے۔ مثلاً ٹی۔ ایل۔ ہیتھ T.L. Heath نے اصول اُقلیدس کا ایک بہت اچھا ایڈیشن مرتب کیا ہے اس کے مقدمہ میں انھوں نے اقلیدس کے ان تمام تراجم کا ذکر کیا ہے جو مختلف زبانوں عربی، لاطینی، انگریزی، فرانسیسی، جرمن وغیرہ میں ہوئے ہیں مگر کسی سریانی ترجمہ کا ذکر نہیں کیا[1]۔ کوئی اور مصنف بھی اصول اُقلیدس کے کسی سریانی ترجمہ کا حوالہ نہیں دیتا۔ اس لئے وثوق کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ سریانی زبان میں اصول اقلیدس کا ترجمہ نہیں ہوا۔

اسی طرح بارھویں صدی مسیحی سے پیشتر اُصول اقلیدس کے لاطینی ترجمہ کا بھی پتہ نہیں چلتا۔ اُقلیدس کا قدیم ترین لاطینی ترجمہ جو عرصے تک رومن دنیا میں مقبول رہا، بوتھیوس Boethius کا تھا مگر یہ اُصول اُقلیدس کے ابتدائی مقالوں کی تلخیص تھی[2]۔ کامل اُقلیدس کا لاطینی میں ترجمہ پہلی بار بارھویں صدی مسیحی میں ہوا[3] حالانکہ اس سے پہلے عربی میں اُقلیدس کے کم و بیش پانچ ترجمے ہو چکے تھے [اور واقعہ تو یہ ہے کہ اُقلیدس کے یہ لاطینی تراجم براہِ راست یونانی سے نہیں بلکہ عربی ترجمے سے ماخوذ تھے]

---

[1] Thirteen Books of Euclid vol I chal vol [2] ایضاً جلد اول ص ۹۳

[3] ایضاً جلد اول ص ۹۳

غرض جس وقت مسلمانوں میں اُقلیدس کا ترجمہ ہوا دنیا میں نہ اُصولِ اُقلیدس کا سریانی ترجمہ موجود تھا نہ لاطینی ترجمہ۔ اسی طرح یونانی ہندسہ و ہیئت کی دیگر ادبیاتِ عالیہ کے سریانی یا لاطینی تراجم بھی نہیں ہوئے تھے۔

مگر یونانی علوم کی پہلی کتاب جو عربی میں ترجمہ ہوئی وہ اصولِ اُقلیدس تھی۔ ابن خلدون لکھتا ہے۔

"وکتاب اُقلیدس...... اول ماترجم من کتب الیونانیین فی الملۃ ایام ابی جعفر المنصور"[۱]	اُصول اقلیدس یونانی کتابوں میں سب سے پہلی کتاب ہے جس کا خلیفہ منصور عباسی کے زمانہ میں عربی میں ترجمہ ہوا۔

اس کے بعد ہارون الرشید [۱۷۰ - ۱۹۳ ہجری] کے زمانہ میں برامکہ کی سرپرستی کے اندر حجاج بن یوسف بن مطر نے پوری اقلیدس (۱۳ مقالے) کا ترجمہ کیا جدید تحقیقات نے ثابت کیا ہے کہ حجاج بن یوسف کا ترجمہ اقلیدس حرف بحرف یونانی اصل کی عربی نقل ہے۔

ظاہر ہے کہ منصور عباسی کے زمانہ کے ترجمہ اُقلیدس یا حجاج کے تراجم اُقلیدس [نقل ہارونی اور نقل مامونی] کی اصل نہ سریانی ہے نہ لاطینی۔ اس لئے یقیناً یہ ترجمے براہ راست یونانی سے ہوئے تھے اور اس کے بعد یہ تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں ہے کہ عہدِ منصوری کا مترجم اُقلیدس اور حجاج بن یوسف بن مطر یونانی زبان بہت اچھی طرح جانتے تھے۔

تیسری صدی ہجری کے نصف آخر میں اسحٰق بن حسین نے از سرِ نو اُقلیدس کا عربی میں ترجمہ کیا اور ثابت بن قرہ نے اس پر اصلاح دی۔ ٹی۔ ایل۔ ہیتھ نے موکد طور پر اس بات کی تصریح کی ہے کہ اسحٰق نے براہ راست یونانی سے ترجمہ کیا تھا: نیز ثابت بن قرہ نے اُقلیدس کے متعدد یونانی نسخوں کو سامنے رکھ کر اس پر اصلاح دی تھی:۔

There seems no doubt that Ishaq, who must have known Greek as well as his father, made his translation direct from the Greek.... .... Kabit undoubtedly consulted Greek/Ms. for the Purpose of

---

[۱] مقدمہ ابن خلدون ص۴۸۰

his revision. This is expressly stated in a marginal note[1] by a Hebrew version of the Elements made from Ishaq.

[اس بات میں کوئی شک معلوم نہیں دیتا کہ اسحق نے جو اپنے باپ کی طرح یونانی زبان جانتا تھا، اپنا ترجمہ براہِ راست یونانی سے کیا تھا ...... بلاشبہ ثابت نے اس ترجمہ کی اصلاح کے واسطے یونانی نسخوں سے مراجعہ کیا تھا۔ اسحق کے ترجمۂ اُقلیدس سے عبرانی زبان میں جو ترجمہ کیا گیا تھا اُس کے حاشیہ میں اس بات کو صاف صاف بیان کیا گیا ہے]

لیکن اُقلیدس کا وہ عبرانی ترجمہ ہمارے سامنے نہیں ہے اور نہ اُس تک رسائی کا بظاہر امکان ہے۔ مگر محقق طوسی کی تحریر اُقلیدس موجود ہے محقق نے نویں مقالے کی اکیتسویں[31] شکل کے آخر میں حسب ذیل نوٹ دیا ہے :-

"روی عن ثابت ان ھذا الشکل والذی قبلہ لم یکونا فی النسخ الیونانیۃ"[2]	ثابت بن قرہ سے روایت ہے کہ یہ شکل اور اس سے پہلے والی شکل (مقالہ تاسعہ کی تیسویں اور اکیتسویں شکلیں) یونانی نسخوں میں نہیں تھیں۔

غرض اُصول اُقلیدس کے یہ ترجمے براہِ راست یونانی اُقلیدس سے ہوئے تھے [اُقلیدس کے مزید تراجم کا ذکر آگے آرہا ہے] یہی حال مخروطات و متوسطات اور ریاضی و ہیئت کی دوسری کتابوں کا ہے جو یونانی اصل ہی سے ترجمہ ہوئی تھیں۔ اس لئے ان کے مترجمین یقیناً یونانی زبان جانتے تھے۔ پھر ان کتابوں کے جو عربی تراجم آج موجود ہیں وہ یونانی اصلوں سے سرِ مو مختلف نہیں ہیں۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ ان کتابوں کے مترجم نہ صرف یہ کہ یونانی زبان سے شناسا تھے بلکہ اُس کے جید عالم بھی تھے۔ (اس بات کی مزید تفصیل آگے آرہی ہے کہ اُس زمانہ کے علمی حلقوں میں یونانی زبان و ادب جاننے کا بہت زیادہ رواج تھا)

(۲) منطق میں بھی سریانی زبان کے اندر صرف فرفوریوس کی ایساغوجی اور ارسطو کی

[1] Thirteen Books of Euclid Vol I pp. 75, 76 [2] تحریر اُقلیدس مطبوعہ طہران ص ۱۳۲

آٹھ کتابوں میں سے ڈھائی تین کتابیں ترجمہ ہوئی تھیں لیکن چوتھی صدی ہجری میں ارسطو کی باقی منطقی کتابوں کا بھی عربی میں ترجمہ ہوا۔ ان پر شروح و تفاسیر لکھی گئیں۔ نیز منطق کی اور کتابوں کے بھی ترجمے ہوئے۔ ظاہر ہے یہ عربی تراجم مستقلاً سریانی تراجم پر مبنی نہیں تھے بلکہ یونانی سے براہِ راست یا بالواسطہ ماخوذ تھے۔ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

(الف) مسیحیت اور منطق پر پابندی | چوتھی صدی مسیحی میں مسیحیت رومن سلطنت کا مملکتی مذہب قرار پائی۔ مسیحی پیشواؤں نے نہ صرف قدیم مذاہب کے پیروؤں کو اپنے تعصب و عناد کا شکار بنایا بلکہ علم و حکمت کے تعلیم و تعلّم پر بھی پابندی لگائی۔ منطق کی تعلیم کا بڑا حصہ ممنوع قرار پایا۔ اس کی تفصیل ابن ابی اُصیبعہ نے خود فارابی سے نقل کی ہے۔

جاءت النصرانیہ	نصرانیت کا زمانہ آیا ...... تمام مذہبی پیشوا
واجتمعت الاساقفہ وتشاوروا	جمع ہوئے اور مشورہ کیا کہ اس تعلیم سے کتنا
فیما یترک من ھذا التعلیم وما	حصہ باقی رکھا جائے اور کتنا مسترد کر دیا جائے
یبطل فرأوا ان یعلم من کتب	پس یہ رائے قرار پائی کہ منطق کی کتابوں میں
المنطق الی آخر الاشکال الوجودیۃ	سے "اشکال وجودیہ" کے اختتام تک تعلیم
ولا یعلم ما بعدہ لانہم رأوا	دی جائے اور اس کے بعد کے مباحث نہ پڑھائے
ان فی ذلک ضرراً علی النصرانیۃ	جائیں کیوں کہ ان کی رائے میں اس سے نصرانیت
..... الی ان کان الاسلام	کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا ..... یہاں
بعد مدۃ طویلۃ	تک کہ عرصۂ دراز کے بعد اسلام کا زمانہ آیا
وکان الذی یتعلم فی ذلک الوقت	..... اور اس وقت تیسری صدی ہجری
الی آخر الاشکال الوجودیۃ۔[1]	کے آخر میں "اشکال وجودیہ" کے اختتام
	تک تعلیم کا رواج تھا۔

[1] طبقات الاطباء لابن ابی اُصیبعہ جلد ثانی ص ۱۳۵

اور اس کے بعد کی منطق تعلیم ممنوع تھی اور "الجزء الذی لا یقرأ" کہلاتی تھی۔ فارابی کہتا ہے۔

"وکان یسمّیٰ ما بعد الاشکال الوجودیة الجزء الذی لا یقرأ"۔ اور اشکال وجودیہ کے بعد کا حصہ "الجزء الذی لا یقرأ" کہلاتا تھا۔[1]

فارابی کی اس روایت کی تصدیق میں ڈاکٹر ماکس مایرہوف Max Meyerhof نے اپنے مشہور مقالہ "اسکندریہ سے بغداد تک" کے اندر رینان Renan اور اسٹینشنیڈر Steinschneider کا حوالہ دیا ہے جو کہتے ہیں کہ ارغانون یا منطق کے سریانی تراجم ہمیشہ تحلیلات اولی [انالوطیقا] کی ساتویں فصل پر ختم ہو جاتے ہیں۔ نیز پانچویں صدی سے جب کہ نسطوری ترجمہ کی تحریک کا آغاز ہوا [یعنی پروبوس انطاکی کے زمانہ سے] تحلیلات اولی [کتاب القیاس] کے سوا نہ اور کچھ ترجمہ ہوا نہ کسی اور کتاب کی تفسیر لکھی گئی۔ یہی انداز یعقوبی Monophysites فرقے کے علماء مثلاً جورجیوس سقف العرب وغیرہ کا بھی رہا۔ وہ بھی اس جزو کے علاوہ نہ کسی اور چیز کی شرح کرتے ہیں نہ ترجمہ۔[2]

اسی رسم پر فارابی کے زمانہ تک مسلمان مترجمین و مفسرین کتب منطق نے عمل کیا۔ ابتدائی تین صدیوں میں قاطیغوریاس Categories باری ارمینیاس Peri Hermeneias اور انالوطیقا اولی Prior Analytica کے ترجمے ہوئے، تلخیصیں لکھی گئیں، جوامع تیار ہوئیں اور شروح و تفاسیر لکھی گئیں مگر بعد کی پانچ کتابوں ابودیقطیقا (کتاب البرہان) طوبیقا (کتاب الجدل) سوفسطیقا (کتاب الحکمۃ المموھہ) ریطوریقا (کتاب الخطابۃ) اور ابوطیقا (کتاب الشعر) کے ساتھ کسی نے اعتناء نہیں کیا۔ قاطیغوریاس کے مروجہ نسخہ کو حنین بن اسحٰق نے عربی میں ترجمہ کیا باری ارمینیاس کو اس کے بیٹے اسحاق نے باپ کے سریانی ترجمہ سے عربی میں نقل کیا اور انالوطیقا کو تیادورس نے عربی میں ترجمہ کیا اور حنین نے اس پر اصلاح دی۔

---

[1] طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد ثانی صفحہ ۱۳۵ [2] التراث الیونانی صفحہ ۴۴-۵۰

غالباً یہ عربی تراجم سریانی سے ہوتے اگرچہ اس سے پہلے دوسری صدی کے ربع ثالث میں سلمائے حرانی نے ان تینوں کتابوں اور فرفوریوس کی ایساغوجی کا براہ راست یونانی سے ترجمہ کیا تھا۔[1]

(ب) رسم قدیم سے بغاوت | منطق تعلیم کی رسم قدیم کے خلاف سب سے پہلے فارابی نے بغاوت کی اور اُس نے اصرار کر کے اپنے اُستاد یوحنا بن حیلان سے کتاب البرہان بھی پڑھی۔ اس کے بعد مسلمانوں میں "الجزء الذی لا یقرأ" کے پڑھنے پڑھانے کا بھی رواج ہوگیا۔ ابن ابی اُصیبعہ نے لکھا ہے:۔

"قال ابو نصر الفارابی عن نفسہ انہ تعلم من یوحنا بن حیلان الی آخر کتاب البرھان... وصار الرسم بعد ذلک حیث صار الامر الی معلمی المسلمین ان یقرء من الاشکال الوجودیۃ الی حیث قدر الانسان ان یقرء"[2]

ابو نصر فارابی نے اپنے متعلق لکھا ہے کہ اُس نے یوحنا بن حیلان سے کتاب البرہان کے خاتمہ تک پڑھا..... پھر جب منطق کی تعلیم مسلمان معلّمین فلسفہ میں آئی تو یہ رسم ہوگئی کہ طالب علم اشکال وجودیہ کے بعد (الجزء الذی لا یقرأ سے) جس قدر حصہ پڑھ سکتا ہو پڑھ لے۔

چنانچہ سب سے پہلے تیسری صدی میں حنین بن اسحٰق اور اُس کے بیٹے اسحٰق بن حنین نے ابو دیقطیقا کو سریانی میں ترجمہ کیا اور اس سریانی ترجمہ سے فارابی کے معاصر متی بن یونان نے عربی میں ترجمہ کیا۔ اسی طرح اسحٰق بن حنین نے طوبیقا کو سریانی میں ترجمہ کیا اور یحیٰی بن عدی نے جو فارابی کا شاگرد تھا سریانی سے عربی میں ترجمہ کیا سوفسطیقا کو ابن ناعمہ اور متی بن یونان نے سریانی میں ترجمہ کیا اور یحیٰی بن عدی نے توفیلی Theophilus سے عربی میں ترجمہ کیا۔ ریطوریقا کو اسحٰق بن حنین نے عربی میں ترجمہ کیا۔ بوطیقا کو متی بن یونان نے ترجمہ کیا۔

[1] معارف جولائی ۱۹۵۶ء ص ۵۵ [2] طبقات الاطباء لابن ابی اُصیبعہ ص ۱۳۵

ابو دیقطیقا پر پہلے کندی نے شرح لکھی تیسری صدی کے آخر یا چوتھی صدی کے آغاز میں متی بن یونان اور فارابی نے اس پر شروح لکھیں طوبیقا پر فارابی نے شرح لکھی۔ یونانی حکماء میں سے طوبیقا پر اموینوس اور اسکندر افرودیسی نے جو شرح لکھی تھی اُس کا عربی ترجمہ اسحٰق بن حنین نے کیا۔ دوسرا ترجمہ ابو عثمان دمشقی نے کیا۔ سوفسطیقا کی تفسیر پہلے کندی نے کی پھر قویری نے۔ ریطوریقا کی تفسیر فارابی نے کی اور ابوطیقا کی تلخیص کندی نے کی۔[۱]

ان میں قدیم ترین کندی ہے اُس نے ابو دیقطیقا پر شرح لکھی، سوفسطیقا پر شرح لکھی اور ابوطیقا کی تلخیص کی۔ کندی حنین بن اسحٰق اور اسحٰق بن حنین سے مقدم ہے جنہوں نے ابو دیقطیقا کو سریانی میں ترجمہ کیا۔ اور متی بن یونان سے تو بہت زیادہ مقدم ہے جس نے سوفسطیقا کو سریانی میں اور ابوطیقا کو عربی میں ترجمہ کیا۔ لہٰذا کندی کے زمانہ میں کسی سریانی ترجمہ کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اب سوال یہ ہے کہ کندی نے یہ شروح اور تلخیص کس متن سے کیں یہاں اس بات کے تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں ہے کہ یا تو کندی کے پیش نظر ان کتابوں کے عربی تراجم تھے [جو بعد میں غیر معروف ہو گئے مگر جو براہِ راست یونانی سے کئے گئے تھے] یا کندی نے ان کتابوں کی یونانی اصلوں کو سامنے رکھ کر ان کی شروح اور تلخیص لکھیں [غالباً یہ موخر الذکر شق زیادہ قرین قیاس ہے اس کی تفصیل آگے آئے گی۔]

رہے حنین بن اسحٰق اور اسحٰق بن حنین تو وہ مترجمین عہد اسلام کے گل سرسبد ہیں خواہ براہِ راست یونانی سے عربی میں ترجمہ کریں جیسا کہ ریاضی و ہندسہ کی کتابوں کے سلسلے میں کیا یا سریانی کے واسطے سے کریں، بہر حال یونانی سے واقف تھے۔ اسی طرح متی بن یونان بھی سریانی کے علاوہ یونانی میں دستگاہ کامل رکھتا تھا، اُس نے نہ صرف اسحٰق کے سریانی ترجمہ ابو دیقطیقا اور بوطیقا کو عربی میں نقل کیا بلکہ خود سوفسطیقا کو یونانی سے سریانی میں ترجمہ کیا۔

---

[۱] الفہرست لابن الندیم ص۳۴۸ - ۳۴۹

بہرحال ارسطاطالیسی منطق کی باقی پانچ کتابوں کے ترجمے ایسے لوگوں نے کئے جو "مترجمین عہدِ اسلام" کے حلقہ سے تعلق رکھتے تھے اور یونانی کے جید عالم تھے۔

ارسطاطالیسی منطق کی کتب ثمانیہ کے علاوہ اور بھی منطق کی کتابیں تھیں مثلاً جالینوس کی "کتاب البرہان" جو عہدِ اسلام سے پیشتر سریانی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھیں لیکن مترجمینِ اسلام کی سعی و اعتنا سے اپنی یونانی اصل میں دریافت ہو کر ترجمہ ہوئیں۔ جالینوس کی کتاب البرہان کو سب سے پہلے جبرئیل بن بختیشوع نے تلاش کرایا اور بڑی زحمت کے بعد ایوب نے اس کے کچھ مقالے حاصل کر کے اُن کا ترجمہ کیا۔ بعد ازاں حنین بن اسحٰق نے بڑی جدوجہد کے بعد اُس کے کچھ مزید مقالے تلاش کئے چنانچہ ابن ابی اُصیبعہ لکھتا ہے:۔

"کتاب البرهان ..... قال حنين ولم يقع الى هذا الغاية الى احد من اهل دهرنا لكتاب البرهان نسخة تامة باليونانية على ان جبرئيل قد كان عنى بطلبه عناية شديدة وطلبة انا بغاية الطلب فلم اجد منه شيئاً الا بدمشق نحواً من نصفه ..... وقد كان جبرئيل ايضاً وجد منه مقالات ..... وترجم له ايوب ما وجد منهما ..... وترجم عيسىٰ بن يحيىٰ ما وجد من

کتاب البرہان ..... حنین نے کہا ہے کہ آج تک ہمارے معاصرین میں سے کسی کو یونانی زبان میں کتاب البرہان کا مکمل نسخہ نہیں ملا۔ حالانکہ جبرئیل نے اس کی تلاش میں بہت زیادہ اعتنار کیا تھا اسی طرح میں نے بھی اسے بہت زیادہ ڈھونڈا ..... مگر مجھے صرف دمشق میں اس کا کوئی نصف حصہ دستیاب ہوا جبرئیل کو بھی کچھ مقالے ملے تھے ..... جن کا ترجمہ اُس کے ایماء سے ایوب نے کیا تھا ..... آٹھویں مقالے سے گیارہویں مقالے تک جو حصہ دستیاب ہوا اس کا ترجمہ عیسیٰ بن یحیٰی نے اور بارہویں مقالے سے پندرہویں مقالے تک کا ترجمہ اسحٰق بن حنین نے عربی میں کیا

المقالة الثامنة الی المقالة
الحادیة عشر و ترجم اسحٰق
بن حنین من المقالة الثانیه
عشر الی المقالة الخامسة عشر
الی العربیة[1]

اسی طرح ارسطا طالیسی فلسفہ کی بہت سی کتابیں تھیں جو سریانی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھیں مگر عربی میں ان کا ترجمہ ہوا جو یقیناً یونانی اصل سے براہ راست ہوا ہوگا۔ مثلاً ارسطو کی "کتاب الآثار العلویہ Meteorology پر اسکندر افرودیسی نے شرح لکھی تھی مگر یہ شرح متقدمین و متاخرین میں سے کسی نے بھی سریانی میں ترجمہ نہیں کی لیکن اس کا عربی میں ترجمہ ہوا چنانچہ ابن الندیم لکھتا ہے:-

الکلام علی الآثار العلویة ...	کتاب الآثار العلویہ .... اسکندر
... وللاسکندر شرح نقل	افرودیسی نے اس پر شرح لکھی تھی۔ یہ شرح
الی العربی ولم ینقل الی السریانی"[2]	عربی میں ترجمہ ہوئی مگر اس سے پہلے سریانی
	میں ترجمہ نہیں ہوئی تھی۔

(۳) مترجمین عہد اسلام کی ایک بڑی تعداد صابئہ حران پر مشتمل تھی جو دوسری زبانوں کے ساتھ ساتھ یونانی میں بھی مہارت تامہ رکھتے تھے، حرانی مترجمین کے علاوہ اور بھی مترجمین یونانی جانتے تھے کیوں کہ اس کی تعلیم کا مشرق قریب میں عرصے سے رواج تھا۔ اس کی تفصیل یہ ہے:-

سکندر کے حملہ کے بعد سے جنوبی مغربی ایشیا کی ثقافتی زبان یونانی ہوگئی تھی۔ شاہان اشکانی یونانی زبان اور اس کی ادبیات کا احترام اس حد تک کرتے تھے کہ اس میں

---

[1] طبقات ابن ابی اُصیبعہ جلد اول ص۱۰۴ [2] الفہرست ص۳۵۱

پرستش کا شائبہ پایا جاتا تھا۔ مشتاق یونان Phil Hellenes کا لقب جسے بادشاہ مہرداد اول Mithridate نے اختیار کیا تھا اس کے جانشینوں نے بھی برقرار رکھا۔ جب شاہ اردوان oroden اول نے رومن سپہ سالار کراسوس پر فتح پائی تو حکم دیا کہ یوری پائڈیز Euripides کا یونانی ڈرامہ بیکائی Bacchae اُس کے سامنے کر کے دکھایا جائے۔ بعض اشکانی بادشاہوں کے یونانی زبان میں لکھے ہوئے کتبے اب تک باقی ہیں۔ یونانی زبان اُن کی سلطنت کے بعض حصوں کی ملکی زبان تھی۔ ساسانی خاندان کے ابتدائی بادشاہوں نے بھی پہلوی کے ساتھ ساتھ یونانی زبان کو اپنے کتبوں میں استعمال کیا ہے[۱]۔ غرض یونانی زبان کو مشرقِ قریب میں قدیم زمانہ سے مقبولیت حاصل تھی۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ شاپور نے یونان سے فلسفہ و حکمت کی کتابیں منگا کر فارسی میں ترجمہ کرائیں۔ بعد میں بھی امتدادِ زمانہ کے باوجود یونان پسندی ایران کے ادبی مزاج سے بالکلیہ فنا نہیں ہوئی اور پانچویں صدی کے بعد تو نسطوریت کے فروغ نے اس میں جان ڈال دی تا آنکہ چھٹی صدی میں خسرو انوشرواں کی علم دوستی سے یہ اپنے معراجِ کمال کو پہنچ گئی اس کے نتیجہ میں جندی ساپور کا مدرسہ ظہور میں آیا جو اسلامی ثقافت (بالخصوص مسلمانوں میں یونانی علوم کی نشر و اشاعت) کا جرثومہ اور بخرمایہ ہے۔

اپنے ایرانی پیشرووں سے مسلمانوں نے بھی یونان پسندی ورثہ میں پائی۔ اسی لئے منصور (۱۳۶ - ۱۵۸) کے زمانہ میں جب اصول اقلیدس پہلی مرتبہ دربار میں آئی تو اسے یونانی سے عربی میں ترجمہ کرانے کے لئے کوئی دقت نہیں ہوئی۔

قومی و ملکی تعصب کی وجہ سے ایران میں یونان پسندی کو دقتوں کا سامنا ضرور کرنا پڑا۔ تاہم عراق میں حران ایسا مقام تھا جو یونانی ثقافت کے پرستاروں کا آخری ملجا و ماویٰ تھا۔ اسی وجہ سے حران کے پڑوسی اُسے مدینۃ الیونانیین Hellenopolis کہتے تھے[۲]۔ اور اسی وجہ

---

[۱] ایران بعہد ساسانیاں ص۷۵ [۲] التراث الیونانی ص۸

سے ریاضی وہیئت کے اکثر علماء حرانی صابئی تھے حافظ ابن تیمیہؒ نے "الرد علی المنطقیین" میں لکھا ہے:-

فان حران کانت دار هؤلاء الصابئة ..... وکان بها هیکل العلة الاولی ..... وکان هذا دینهم قبل ظهور النصرانیة فیهم ثم ظهرت النصرانیة فیهم مع بقاء اولئك الصابئة المشرکین حتی جاء الاسلام ولم یزل بها الصابئة والفلاسفة فی دولة الاسلام الی آخر وقت ومنهم الصابئة الذین کانوا ببغداد وغیرها اطباء وکتابا وبعضهم لم یسلم[1]	کیوں کہ حران ان صابئوں کا ملک تھا.... ...اور اسی میں علتِ اولی کا مندر ہے .....اور یہی (صابئت) مسیحیت سے پہلے اُن کا مذہب تھا۔ پھر نصرانیت ان میں پھیل گئی مگر یہ مشرک صابئی اب بھی باقی رہے یہاں تک اسلام مبعوث ہوا اور اس شہر میں اسلامی سلطنت کے عہد میں بھی آخر تک صابئی اور فلسفی لوگ بود و باش رکھتے رہے انھیں لوگوں میں سے وہ صابئی تھے جو بغداد میں طبیب اور کتاب (ملازمین سکرٹریٹ) کی حیثیت سے رہتے تھے اور ان میں سے بہت سے لوگوں نے اسلام قبول نہیں کیا۔

بہر حال اکثر مترجمین اسی حران کے رہنے والے تھے اور اس لئے یقیناً یونانی زبان سے واقف تھے۔ (باقی)

---

[1] الرد علی المنطقیین ص ۲۸۷

سندوہند کا ایک علمی وثقافی تذکرہ

(رجال السند والہند الیٰ لقرن السابع)

(جناب مولانا ابو محفوظ الکریم صاحب معصومی لکچرر تاریخ مدرسہ عالیہ کلکتہ)

سات آٹھ سال پہلے کی بات ہے کہ جناب مولانا قاضی ابو المعالی اطہر مبارک پوری کی علمی مصروفیتوں کے تذکرہ میں ایک بزرگ کی زبانی یہ خبر ملی تھی کہ سندوہند کے رجال پر قاضی صاحب نے کام شروع کیا ہے۔ یہ اطلاع راقم کے لئے بے حد مسرت آگیں واشتیاق آفریں تھی کہ سندھ کی علمی وتمدنی تاریخ کا موضوع، علم وتحقیق کے ہر طالب کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لئے کافی ہے۔

سندھ اور شمالی ہند کی تاریخ کے مطالعہ میں سب سے بڑی دشواری مواد کی ندرت وکمیابی اور علی الخصوص تمدنی وثقافی تاریخ سے متعلق باقی ماندہ مواد کی بے ترتیبی وپراگندگی ہے۔ عربی تاریخوں کے ضمنی ابواب متعلقۂ فتوح سند کے علاوہ گنتی کی چند کتابیں چچ نامہ، تاج الماثر۔ طبقات ناصری اور کئی اعتبار سے آداب الحرب والشجاع، لباب الالباب، جوامع الحکایات وغیرہ اصولی مآخذ ہیں جن سے سیاسی تاریخ کا ڈھانچہ جوں توں تیار کر لیا جاتا ہے پر علمی وثقافی تاریخ کے سلسلہ میں ہمارے پاس کوئی ایسا مرتب ومستند دستاویز نہیں جو صحیح معنوں میں نشان راہ بن سکتا ہو۔

اس میں شک نہیں کہ اسلامی ثقافہ نے سندھ کی کایا پلٹ دی تھی اور کتنی ہی باکمال شخصیتیں اس اقلیم میں پیدا ہوئیں جن کا حصہ اسلامی وعربی ثقافہ کی تعمیر وترقی میں بغداد وقرطبہ کے رُواۃِ علم وادب کے مقابلہ میں کچھ کم نہیں رہا لیکن اسلامی ثقافہ کے

اصلی مرکز دمشق، بغداد اور حرمین سے قریب تر ہونے کے علاوہ مخصوص سیاسی حالات کے باعث سندھ کی مرکزیت ان عظیم مرکزوں کا ضمیمہ بنی رہی اس کے نتیجہ میں سندھ کی باکمال شخصیتوں کو وطن کی چہار دیواری سے باہر اپنے جوہر دکھلانے کے جس قدر مواقع حاصل تھے وہ خود اپنی جنم بھومی میں انھیں میسر نہیں آسکتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ سندھ کی معروف ترین شخصیتیں صرف اپنی غریب الدیاری کی بدولت زندۂ جاوید رہیں ورنہ سندھ میں رہ کر ان کو بغداد کے خطیب و ابن النجار، مرو کے سمعانی یا دمشق کے ابن عساکر جیسے تذکرہ نگار ہرگز میسر نہیں آتے۔ کاش سندھی رواۃ علم و ادب کے لئے بھی کوئی ابن الفرضی یا ابن بشکوال پیدا ہوا ہوتا تو آج کتنی ہی نامعلوم شخصیتوں کا شمار مشاہیر میں ہوتا اور کتنی بے جان خاکوں میں جان پڑ گئی ہوتی، یہ واقعہ ہے کہ جن سندھی علماء کے سرسری خاکے کتب طبقات متراجم میں محفوظ رہ گئے ہیں آج ہم ان کے خدوخال صحیح طور پر اجاگر کرنے میں رنگ و روغن کا سارا ذخیرہ صرف کر ڈالنے پر بھی پوری طرح کامیاب نہیں ہو سکتے۔ بہرحال اس سنگلاخ زمین کا طے کرنا اور موضوع کا حق ادا کرنا جس قدر کٹھن اور صبر آزما کام ہے اس کا اندازہ کچھ اہل نظر ہی کر سکتے ہیں کہ سند و ہند کے علماء قدیم کی جو پرچھائیاں ہزاروں صفحات میں پھیلی ہوئی کتب طبقات و تراجم میں ضمناً یا اصالۃً باقی رہ گئی ہیں ان کو تحقیق کی گرفت میں لانا اور ذمہ دارانہ شناخت کے بعد ان سے بزم پیشیں کا آراستہ کرنا "جام و سندان باختن" کا مصداق ہے۔ قاضی اطہر صاحب اپنی اخباری مصروفیتوں کے باوجود اس خالص علمی و ثقافی خدمت کے انجام دینے میں اپنی نظیر آپ ہیں۔ ان کی مسلسل ورق گردانیوں کا خلاصہ کتاب[1] رجال السند والہند الی القرن السابع کی شکل میں ارباب علم وفن کے ہاتھوں میں ہے ہمیں یقین ہے کہ اسلامیات کے مکتبہ میں یہ کتاب موضوع کی سنگلاخی اور مؤلف

[1] المطبعۃ الحجازیۃ، ۵۹ شارع محمد علی بومبائی ۳ (الہند) ذوالحجہ ۱۳۷۷ھ ـ یونیو ۱۹۵۸ء

کی تفصیل یہ ہے کہ :

(الف) بامیان کو سندھ کا علاقہ تصور کیا گیا ہے اور کتاب کے اصل حصہ میں

کے ذوقِ تحقیق و تفحص کے لحاظ سے گراں قدر اضافہ قرار پائے گی۔

اس کتاب کے ذریعہ ہمیں سندو ہند کے محدثین، مفسرین، فقہاء، ادباء، شعراء اطباء اور دوسرے قابلِ ذکر اشخاص کی بہت بڑی جماعت کا تعارف بیک نظر حاصل ہو جاتا ہے۔ کتاب کے ابتدائی صفحات میں مختلف الدیار علماء کی تقریظیں نثر و نظم میں درج ہیں مؤلف کی اس عظیم خدمت کے اعتراف میں فاضل تقریظ نگاروں نے بجا طور پر اپنے بہترین جذبات و خیالات کا اظہار کیا ہے۔ مؤلف کا مبسوط مقدمہ صفحہ ۱۱ سے صفحہ ۴۶ تک سندھ کے قدیم تاریخی و جغرافیائی ماخذوں کے سرسری ذکر کے علاوہ سندو ہند کے مردم خیز خطّوں اور تاریخی اہمیت کے شہروں کے تفصیلی تعارف پر مشتمل ہے۔ تراجم و سوانح کا حصہ صفحہ ۴۷ سے صفحہ ۳۰۹ تک اس کے بعد فہرست رجال صفحہ ۳۲۵ تک اور اخیر میں مصادر و مآخذ کی فہرست صفحہ ۳۲۸ تک درج ہے۔

مؤلف کی بے پایاں محنت و کاوش کے اعتراف کے ساتھ تحقیق طلب امور پر اظہار خیال اور شواہد و قرائن کی وضاحت ہمارا علمی و اخلاقی فرض ہے۔ امید کہ مؤلفِ کتاب مندرج ذیل معروضات کو علمی خلوص پر محمول فرماتے ہوئے ہمارے اختلاف و وجوہِ اختلاف پر غور فرمائیں گے، ہم نے اپنے فرض کے پورا کرنے میں علمی و تحقیقی حدود و قیود کی رعایت حتی الامکان مدنظر رکھی ہے۔

(۱) مؤلف نے سندو ہند کو قدیم عرب مؤرخین و جغرافیین کی مقررہ عادت کے مطابق دو مستقل اقلیموں کی حیثیت دی ہے ہمارے ناقص خیال میں صحیح طریقۂ کار بھی یہی تھا البتہ انھوں نے بعض ایسے علاقوں کو بلاد سندھ میں شامل کر لیا ہے جن کی بابت قدیم عرب جغرافیہ نگاروں کا قول ثبوت میں پیش نہیں کیا جا سکتا اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ:

(الف) بامیان کو سندھ کا علاقہ تصور کیا گیا ہے اور کتاب کے اصل حصہ میں

بامیان کے کئی اشخاص کے تراجم نقل کئے گئے ہیں ہمارے خیال میں بامیان کے اشخاص کو سندھ و ہند کے ارباب علم و دانش کے طبقات میں شمار کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ سمعانی بامیانی کی نسبت میں اس کا موقع بلخ و غزنہ کے درمیان بتاتے ہیں یہاں کے مضبوط قلعہ اور بت خانہ کی بلند عمارت اور اس کے اندرونی نقش و نگار کا تذکرہ کرتے ہیں، سرخ بت اور خنک بت کا نام بتاتے ہیں۔ معروف جغرافیہ نویس یاقوت، معجم البلدان میں سمعانی کے بیان پر صرف اتنا اضافہ کرتا ہے کہ بلخ سے بامیان تک دس مرحلے ہیں اور غزنہ سے بامیان تک آٹھ مرحلے۔ چوتھی صدی ہجری کی فارسی کتاب جغرافیہ حدود العالم کا بیان سمعانی سے قطعاً مختلف نہیں اس میں بامیان کا موقع غزنہ اور حدودِ خراسان کے درمیان بتایا گیا ہے۔ ابن الفقیہ خراسان کی علاقائی تقسیم میں بامیان کو تیسرے حصہ میں (الربع الثالث من خراسان) رکھتا ہے (دیکھو الانساب سمعانی ۶۳ ب، معجم البلدان ج ۱ ص ۴۸۱ ابن الاثیر اللباب ج ۱ ص ۹۲ حدود العالم (ترجمہ) ص ۱۰۹، کتاب البلدان، ابن الفقیہ ص ۳۲۱) غرض بامیان کا سندھ سے رشتہ جوڑنا ظاہراً بالکل غلط ہے

(ب) بامیان کی طرح ارض الداور یا زمنداور بھی صحیح جغرافیائی بیان کے بموجب سندھ کے وسیع حدود میں شامل نہیں کیا جا سکتا لیکن مؤلف کتاب نے بلا تأمل زمنداور کے علماء کو اپنی کتاب میں جگہ دی ہے اور زمنداور پر مقدمۂ کتاب میں یاقوت کا اقتباس پیش کیا ہے۔ بلادِ داور کا موقع غور اور بست کے درمیان حدود خراسان میں ہے (حدود العالم ص ۱۱۱) ابن خرداذبہ سجستان کے شہروں کو شمار کرتے ہوئے لکھتا ہے:

والرخج وبلاد الداور وهي مملكة رستم الشديد ملكه كيقاوس

(المسالک والممالک ص ۵۰ ۱۸۸۹ء) ابن الفقیہ کی کتاب میں انہی الفاظ کا اعادہ ہے (البلدان ص ۲۰۶ ۱۸۸۵ء) خود یاقوت کے الفاظ لفظ داور کے تحت سندھ سے داور

کا تعلق بکسی طرح ظاہر نہیں کرتے اور اس نے لفظ زور یعنی بلاد داور کے صنم مرصع کے ذکر میں جو لکھا ہے کہ "صنم کان فی بلاد الداور من ارض السند"۔
یہ اس کے مقدم الذکر بیان اور بقیہ تمام جغرافیہ نویسوں کی تحریر کے خلاف ہے۔ لہذا یاقوت کے اس آخری بیان سے مؤلف اگر استدلال کرنا بھی چاہیں تو متفقہ جغرافیائی اقوال کی روشنی میں اس کی گنجائش نہیں نکلتی۔

(۲) سندھ کے مشہور متنازع فیہ شہر بیرون کے نام میں قدیم تصحیف برقرار رکھی گئی ہے۔ مؤلف کے نزدیک بیرون (بہ یائے موحدہ) کی صحت غیر مشکوک ہے وہ قلقشندی اور ابن سعید مغربی کے اقتباسات پیش کرتے ہیں (مقدمہ رجال السند صفحہ ۲۵) ان میں سے قلقشندی کا بیان اس نام کی تحقیق و ضبط سے خالی اور اصل میں البیرونی کی معروف کتاب القانون المسعودی سے ماخوذ ہے۔ قانون کی طباعت چند قدیم مخطوطوں کی بنیاد پر ہو چکی ہے اور اس میں اس شہر کا نام نیرون (بالنون) درج ملتا ہے جس کی صحت پر اہل تحقیق عموماً اتفاق رکھتے ہیں۔ بیرونی شہر کا طول ۹۴ درجہ ۳۰ دقیقہ (صد / ل) اور عرض البلد ۲۴ درجہ ۴۵ دقیقہ (کد / مہ) بتاتا ہے جو قلقشندی کے یہاں بالکل صحیح منقول ہے۔ بہر حال صبح الاعشیٰ میں بیرون بالباء کا وجود تصحیف پر مبنی ہے (القانون المسعودی ج ۲ / ۵۵۲)۔ واقعہ یہ ہے کہ اس لفظ کا ضبط کسی قدیم جغرافیہ نویس کے یہاں نہیں ملتا البتہ جغرافیائی کتابوں میں عام طور سے اس کی قراءۃ بیرون بالباء کی گئی ہے۔ اصطخری کی کتاب المسالک والممالک میں (بیرون) (بالباء) ہے لیکن اس کے قلمی نسخوں میں نیرون اور نیروز کی شکلیں بھی ملتی ہیں آخری شکل بہ زائے معجمہ بعد الواو ہے بلاذری کی فتوح البلدان میں صرف ایک جگہ اس کا ذکر آتا ہے جس کی قراءت مستشرق دخویہ حسب عادت بالباء کرتا ہے حالانکہ اصل نسخہ میں السرون بلا اعجام لکھا ہے (دیکھو فتوح البلدان صفحہ ۴۳۷ حاشیہ حرف ج

یورپ) ابن حوقل کے مخطوطوں میں ایک جگہ البروزق اور دوسری جگہ السد ودکی
شکل ہے لیکن ایڈیٹر نے اسی قراءۃ کو اختیار کیا ہے (المسالک والممالک ص ۲۲۷،
ص ۲۳۰) حدود العالم کے واحد مخطوط میں لوزوز کی شکل ہے اس موقعہ پر انگریزی ترجمہ
وشرح کے مؤلف مینورسکی کی تعلیق آیندہ درج کی جائے گی۔ مقدسی کی احسن التقاسیم
اور ادریسی کی نزھۃ المشتاق نے اختراق الآفاق کے نسخوں میں اس کی شکلیں کتنی مختلف
رہی ہیں ان کا اندازہ نشان دادہ صفحات سے رجوع کرنے پر ہوگا (مقدسی ص ۴۷۷
مع حاشیہ بحشلہ، وصف الھند وما یجاورھا من البلاد (نزھۃ المشتاق)
ص ۲۶، ص ۲۹، ص ۳۰ علی گڈھ ۱۹۵۴ء) یاقوت اپنی وسیع ترین کتاب جغرافیہ میں بیرون
(بالباء) کا ذکر نہیں کرتا۔ ابن سعید مغربی کا قول کہاں تک قابل اعتماد ہو سکتا ہے
اس کی تفصیل آیندہ کسی مناسب موقع پر پیش کی جائے گی ہمارا خیال یہ ہے کہ سندھ کا
یہ شہر نیرون (بالنون) تھا جیسا کہ اہل تحقیق لکھتے ہیں (حواشی چچ نامہ ص ۲۵۶ وغیرہ دیکھو)

(۳) رجال السند والہند کے موضوع سے صرف ایسی شخصیتوں کا تعلق ہے جو
مندرجہ ذیل شرطوں میں سے کسی ایک شرط پر پوری اترتی ہوں

(الف) جن کا مولد و منشا سندھ و ہند کا کوئی علاقہ ہو اور یہیں ان کی زندگی
کا بڑا حصہ بسر ہوا ہو خواہ ان کی وفات کسی بیرونی ملک میں واقع ہوئی۔

(ب) جن کا نسلی تعلق سند و ہند سے ثابت ہو لیکن ان کا مولد کہیں باہر
کے ملکوں میں ہے اور ان کی زندگی باہر ہی تمام ہو گئی۔

(ج) جو لوگ باہر سے ترک وطن کر کے ہند و سند کے کسی علاقہ میں آ بسے۔

مذکورہ شرطوں سے شاید کسی کو اختلاف نہ ہوگا، لیکن کتاب کے مندرجہ تراجم
کا سرسری جائزہ لیتے ہی اس بات کا اندازہ ہو جاتا ہے کہ مؤلف نے اولین دو شرطوں
کو بالارادہ توڑ دیا ہے اور کسی شخص کے سندی الاصل یا سندی المولد ہونے کے ثبوت

میں جن دلائل یا قرائن و شواہد کی ضرورت ہو سکتی ہے اصولی طور پر ان کا واضح نقشہ مؤلف کے پیش نظر نہیں رہا۔ یہ واضح رہے کہ تراجم و طبقات کی کتابوں میں بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ملتی ہے جن کے اسماء و کنیٰ۔ سندی، ہندی، ابو السندی، ابو الہندی وغیرہ ہیں لیکن ان لوگوں کے سندی الاصل ہونے کے بارہ میں کوئی ثبوت علی العموم پیش نہیں کیا جا سکتا ہے۔ مؤلف کتاب کا نظریہ کسی کو سندی الاصل قرار دینے کے سلسلہ میں یہ رہا ہے کہ مذکورہ اعلام و کنیٰ کی دلالت کافی سمجھ لی جائے۔ اس کتاب کے کثیر تراجم کا نفس موضوع سے اسی قدر تعلق ثابت کیا جا سکتا ہے کہ اشخاص متعلقہ میں سے کسی کا نام سندی تھا اور کسی کا ہندی۔ کسی کی کنیت ابو السندی تھی اور کسی کی ابو الہندی، کوئی ابن السندی کہلاتا تھا اور کوئی ابن الہندی۔ ذیل میں ہم اس امر کی وضاحت کر دینا چاہتے ہیں کہ مؤلف کے خیال کے برخلاف ہر جگہ، سندی، ابو السندی یا ہندی، ابو الہندی کسی شخص کی سندیت یا ہندیت کے بارہ میں دلیل و حجت نہیں بن سکتے جب تک اس کی اصلیت کسی مستند ماخذ سے بصراحت معلوم نہ ہو یا قوی قرائن و شواہد اس کے ہندی نژاد ہونے کے حق میں نہ پائے جائیں ہم یہاں ان اشتباہ انگیز الفاظ میں سے صرف سندی، ہندی اور دیبلی کی نسبت اپنا خیال ظاہر کریں گے کہ مؤلف کے ذہن پر انھی لفظوں کا غلبہ و استیلاء رہا ہے۔

(الف) سندی کا لفظ عربی زبان میں سند کی طرف نسبت ہے اور علم و لقب[1] کی حیثیت سے بھی مروج رہا ہے سمعانی کی کتاب الانساب میں دونوں حیثیتیں واضح کی گئی ہیں جن شخصیتوں کے لئے سندی بطور علم یا لقب استعمال کیا گیا ہے ہمارے نزدیک

---

[1] خود مؤلف نے سہل بن عبدویہ الرازی کے ترجمہ میں ذہبی کا قول نقل کیا ہے ــــ "یلقب السندی" (رجال السند ص۱۲۵) اور ابو معشر نجیح بن عبد الرحمٰن السندی کے تذکرہ میں ابن العماد کے حوالہ سے صاحب العبر (شاید ابن خلدون) کے الفاظ نقل کئے ہیں "وکان ابیض ازرق سمینا قیل له السندی من اللقب بالھند"

ان کا سندی الاصل ہونا قطعاً ضروری نہیں۔ بہر حال کتاب الانساب کی یہ صراحت مدِ نظر رہنی چاہیئے کہ۔ " واسم علی وزان ھذہ النسبۃ وھو السندی بن شاھک صاحب الحرس الخ یعنی سندی کا ہم وزن نام بھی ہوتا ہے جیسے سندی بن شاھک کا نام۔ سمعانی کے اس بیان کی توثیق و وضاحت ابن الاثیر کی اللباب فی تھذیب سے ہو جاتی ہے ان کے الفاظ صریح ہیں کہ ۔۔۔ وفی الاسماء ما یشبہ ھذہ النسبۃ یعنی اسماء و اعلام میں اس نسبت (سندی) کا ہم وزن بھی مروّج رہا ہے حیرت ہے کہ مؤلف کتاب کے پیشِ نظر دونوں کتابیں رہی ہیں اس کے باوجود انھوں نے اس مشترک بیان پر غور نہیں کیا اور اس کے نتیجہ میں بڑی غلط فہمی میں مبتلا رہے سمعانی اور ابن الاثیر کے متفقہ بیان کی مزید توثیق میں یہ کہنا بے موقع نہ ہوگا کہ علم و لقب کے طور پر صرف سندی یا السندی ہی مروّج نہیں رہا تھا بلکہ دیگر مقامات کی نسبتوں کے ہم وزن اعلام و اسماء بھی کتبِ طبقات و رجال میں بکثرت ملتے ہیں اور ان اعلام و اسماء سے موسوم اشخاص کی اصلیت دنسل اولیت کا الحاق ان مقامات سے ثابت نہیں ہوتا۔ مثلاً مکی بن بندار بن مکی بن عاصم ابو عبد اللہ الزنجانی ابو نعیم کی کتاب تاریخ اصبہان کے رجال میں ہیں (تاریخ اصبہان ج ۲/ ۳۲۶، یورپ) اس شخص کی اصل زنجان سے قرار پائے گی اگر کوئی شخص دادا اور پوتا دونوں کے موسوم بمکی ہونے کی بنا پر ان دونوں کو مکی الاصل قرار دے تو یہ بات مضحکہ خیز ہوگی اسی طرح جنید بن کوفی بن جنید اسی اخبار اصبہان کی شخصیتوں میں ہے (ج ا ص۲۵۲) جنید کا باپ کوفی نام رکھتا تھا اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ وہ کوفی الاصل تھا بہت عجیب ہوگا اس قسم کے اعلام کی طویل فہرست سے بحث کو طول دینا لاطائل ہوگا ہمارا مقصد یہ واضح کر دینا ہے کہ جہاں سندی علم کے طور پر آیا ہے وہاں اچھی طرح غور کر لینا چاہیئے اگر کسی ایسے شخص کی سندیت تذکرہ نگاروں کی صراحت یا تاریخی قرائن کی دلالت سے ثبوت

کو پہنچ جلئے تو اس کا تذکرہ رجال السند کے طبقے میں درست قرار پائے گا اور عدم ثبوت کی شکل میں صرف اسم و علم کی بنیاد پر کسی کا سندھ سے رشتہ جوڑ دینا سندی تراشی کے جذبہ کو تسکین پہنچا سکتا ہے تحقیق کا حق نہیں ادا کر سکتا۔

(ب) ہندی یا ابو الہندی کا یہی حال رہا ہے کہ ہندی صرف نسبت ہی نہیں بلکہ بطور علَم بھی مستعمل رہا ہے لہذا کسی کو ہندی الاصل قرار دینے کے لئے اس سے موسوم ہونا کافی نہیں۔ ہند عربوں کے محبوب ترین اسماء میں سے ہے اور عہدِ جاہلیت اس سے ذکور واناث کے لئے عام رہا ہے۔ ہندی بھی عربی اعلام میں اتنا ہی مقبول تھا اس نام کی شہرت کے پیش نظر کسی دلیل کی ضرورت نہیں لیکن مؤلف کی غلط فہمی زائل کرنے کے لئے یہاں لسان العرب کا ایک فقرہ پیش کر دیا جاتا ہے جو ابو منصور الازہری کی کتاب تہذیب اللغۃ سے ماخوذ ہے ومن اسمائھم ھندی وھنّاد وھند۔ (لسان ج ۴ ص ۵۰۴) آیندہ معلوم ہو گا کہ اس بارہ میں بھی مؤلف کا نقطۂ نظر کس قدر غلط رہا ہے۔

(ج) سندی اور ہندی دونوں لفظ علم اور نسبت کی مشترکہ حیثیت رکھتے تھے یہاں ہمیں بعض ایسی نسبتوں کی طرف اشارہ کر دینا ہے جو مشترک نام کے شہروں کی نسبت ہونے یا خطی مشابہت کی وجہ سے مصحف ہو جانے کی بناء پر مؤلف کو بار بار غلطیوں میں مبتلا کرتے رہے مثال کے طور پر منصوری، بوقانی اور دیبلی کی نسبتیں پیش کی جاتی ہیں آخری لفظ دیبلی (بتقدیم الیاء المثناۃ) سندھ کے مشہور شہر دَیْبُل (دال مفتوح، یاءِ مثناۃ ساکنہ، باءِ موحدہ مضموم اور لام) کی طرف نسبت ہے مؤلف نے شہر دیبل کا مفصل تعارف بھی پیش کیا ہے (رجال السند ص ۲۷-۲۸) لیکن اس امر کا انھوں نے خیال نہیں کیا کہ سندھ کا دیبُل بتقدیم یائے مثناۃ ہے اور اس کا ہم شکل دبیل بتقدیم بائے موحدہ ایک معروف مقام رہا ہے جس کو سندھ کے علاقہ سے کوئی واسطہ نہیں۔

محدثین و رُواۃ کی شخصیتیں تنہا سندھ کے شہر دیبل ہی میں پیدا نہیں ہوئی تھیں کتنے محدثین و قراء ایسے بھی گذرے ہیں جن کا تعلق دیبل آ لسند کے بجائے دبیل (بہ تقدیم بائے موحدہ) سے تھا چنانچہ سمعانی کی کتاب میں ہر دو نسبتوں کا ذکر اپنی اپنی جگہ پر ملتا ہے الدبیلی (بہ تقدیم الباء الموحدہ) کی نسبت اس ضبط کے ساتھ ملتی ہے۔

"بتقدیم الباء و بفتح الدال و کسر الباء .... ھذہ النسبۃ الی دبیل وھی قریۃ من قری الرملۃ (الانساب) ہر دو مقاموں کی بابت مزید تفصیل لغوی و جغرافیائی ماخذوں سے پیش کر دی جاتی ہے فیروز آبادی مؤلف قاموس مادہ دبل کے تحت پہلے دبیل بتقدیم الباء الموحدۃ بروزن امیر کے بارہ میں لکھتے ہیں۔" موضع بالسند"۔ یہ قول حسب تصریح زبیدی شارح قاموس تنہا ابو علی الفارسی سے ماخوذ ہے زبیدی نے صراحت کی ہے۔" عن الفارسی وانشد سیبویہ:۔

سیصبح فوقی اقتم الراس واقفا بقالیقلا اومن وراء دبیل

(تاج العروس ج ۷/۳۱۷) فارسی ایک مستند اور محقق ترین نحوی ہے اس کی امامت فن نحو و عربیہ میں معروف و مسلم ہے لیکن جغرافیہ اور خصوصاً جزیرۃ العرب سے باہر کے جغرافیہ میں اس کا قول کوئی اہمیت نہیں رکھتا پھر اس کے خلاف تمام محققین جغرافیہ کے اقوال ہیں۔ خود اس شعر میں آرمینیہ کے مشہور شہر قالیقلا کا ذکر اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ دبیل کا موقع و محل کہیں آس پاس ہوگا مشہور جغرافیہ نویس ابو عبید البکری جو نحو و لغہ میں بھی طبقۂ علیا کے محققین میں شمار کیا جاتا ہے فارسی کے اس قول سے بے تعلق ہو کر معجم ما استعجم میں دبیل بروزن خلیل کے متعلق لکھتا ہے۔" مدینۃ من الشام معروفۃ، ودبیل بتقدیم الیاء موضع آخر یذکر فی موضعہ (معجم ما استعجم صفحہ ۵۴۳ مصر) مؤخر الذکر مقام دیبل بتقدیم یائے مثناۃ کے ذکر میں اس

کے الفاظ یہ ہیں ۔ الدیبل بفتح اولہ و بالباء المعجمۃ بواحدۃ المضمومۃ، مدینۃ معروفۃ فی ارض السند ویقال لھا ایضا الدیبلان انشد ابو عمرو عن ثعلب عن ابن الاعرابی ۔

کان ذراعہ المشکول منہ ۔۔۔ سلیب من رجال الدیبلان

(معجم یاقوت ۲۹ ۵ مصر) اس بیان سے ایک نئی بات معلوم ہوتی ہے کہ دیبل السند کو دیبلان بصیغۂ تثنیہ بھی کہا کرتے تھے لیکن ہمارے خیال میں یہ صرف شاعری کی زبان ہے اور عربوں کی عادت جزیرۃ العرب کے بہت سے مقامات کے سلسلہ میں صیغۂ تثنیہ استعمال کرنے کی رہی ہے اسی کے مطابق کہنے والے نے الدیبلان کہہ دیا۔ فارسی کے قول کا ضعف خود فیروزآبادی کی اس تصریح سے واضح ہو جاتا ہے کہ۔ "ودیبل بضم الباء الموحدۃ وبسکون الیاء المثناۃ التحتیۃ والدال مفتوحۃ ویقال الدیبلان علی التثنیۃ" ۔ اس دیبل کے تعارف میں زبیدی نے صغانی کا حسب ذیل بیان نقل کیا ہے کہ ۔ "قصبۃ بلاد السند التی تدفأ الیھا السفن قال الصاغانی اھلھا صلحاء امراؤھا طلحاء قدیما وحدیثا یشارکون قطاع طریق سفن البحر ویضیبون معھم بسھم (تاج العروس ج ۷ / ۳۱۷) دیبل کے امیروں کی اوباشی اور بحری ڈاکوؤں سے ان کا ساجھا گویا صاغانی کے عہد تک قائم تھا فتوح سندھ کے اسباب میں ایک قوی سبب اُن سمندری ڈاکوؤں کی شرارتیں تھیں تاج العروس کی دونوں عبارتوں سے صاف ظاہر ہے کہ دبیل (بتقدیم الباء الموحدۃ) کی نشاندھی سندھ میں صرف الفارسی کا بیان ہے اور صاغانی کو اس کا علم نہیں بظاہر اس نام کی کوئی جگہ سندھ میں ہوتی تو صاغانی کو اس سے ضرور واقفیت ہوتی پس صاغانی کی عدم واقفیت فارسی کے قول کی تردید کے لئے کافی ہے ۔ بکری کی منقولۂ بالا عبارت میں دبیل الشام

اور دبیل السند کے ناموں میں وقوعِ تصحیف کا اندیشہ ظاہر کیا جا چکا ہے لہذا دیبلی کی نسبت جہاں بھی نظر آئے اس کی بابت تحقیق کر لینی چاہیئے کہ یہ نسبت فی الواقع دبیل السند کی طرف ہے یا دبیل الشام کی طرف، مطبوعات و مخطوطات میں عموماً یہ نسبت لفظوں کے معمولی ہیر پھیر سے مصحف ہو گئی ہے یاقوت نے لفظ دبیل کے ماتحت جزیرۃ العرب کے اندر اور باہر اس نام کے کئی مقامات چھوٹے بڑے ذکر کئے ہیں ہمیں خاص طور پر دبیل ارمینیہ اور دبیل الرملہ (الشام) سے واقف ہونا چاہیئے (یاقوت معجم البلدان ج ۲ / ۵۴۹ ابن الفقیہ صـ۲۸۷ کہ ہماری علمی و ثقافتی تاریخ میں دبیل السند کے علاوہ دبیل سے منسوب رجال علم کا تذکرہ آتا ہے ابن فرداذبہ ارمینیہ الثالثہ کے مقامات میں کور دبیل کا ذکر کرتا ہے (المسالک صـ۱۲۲) اسی کے الفاظ قدامہ بن جعفر کی کتاب الخراج میں بھی ملتے ہیں۔ (نبذ من کتاب الخراج وصنعۃ الکتابۃ صـ۲۴۶ وغیرہ)

ان چند اصولی نقاط بحث سے گذر کر ہم کتاب کے اصل حصہ تراجم کا جائزہ قدرے تفصیل سے پیش کرنا چاہتے ہیں یہ تفصیل بوجوہ ذیل منقسم ہو گی۔

(۱) وہ تراجم جو اشخاص متعلقہ کے موسوم یا ملقب بہ سندی ہونے کی بناء پر درج کتاب کئے گئے۔

(۲) وہ تراجم جن کا اندراج اشخاص متعلقہ کی کنیت ابوالہندی یا ابوالسندی ہونے کی بنیاد پر کیا گیا۔

(۳) وہ تراجم جو کسی مصحف یا مشترک نسبت سے عدم واقفیت کی بناء پر درج کئے گئے۔

(۴) جن تراجم کا اندراج سندھ کے جغرافیائی حدود کو عرب جغرافیہ نویسوں کی تحدید کے خلاف وسعت دینے پر یا کسی خلاف تحقیق جغرافیائی بیان کو تسلیم کر لینے

پر مبنی ہے۔

(۵) جن تراجم کے سلسلہ میں بحث و تحقیق کی کمی ہے۔

(۶) چند ایسے تراجم کی نشاندہی جن کا اندراج کتاب میں مؤلف کے نقطۂ نظر سے ہونا چاہیئے تھا۔

(۷) چند ایسے تراجم جن کا درج کتاب ہونا نفس موضوع کا تقاضہ تھا۔

(۸) کتاب کی بعض جزوی غلطیاں جن کا تعلق مؤلف کی تحقیق یا نقل و طباعت سے ہے

(۱) اولین مشق کے متعلق راقم اپنے زاویۂ نظر کی وضاحت کر چکا ہے، کتاب کا بہت بڑا حصہ ان تراجم کا مرقع ہے جن کا تعلق رجال سندو ہند کے موضوع سے بہ مشکل قائم کیا جا سکتا ہے ہم فرداً فرداً ہر ترجمہ کی تفصیل میں جانے کے بجائے ایک فہرست پیش کرنا چاہتے ہیں اس کے بعد ضروری اشارے کئے جائیں گے۔

(۱) احمد بن سندی بن حسن بن بحر، الحداد (رجال السند ص۴۷-۵۴)

(۲) احمد بن سندی بن فروخ المطرز البغدادی (" ایضاً " ص۵۴ ")

(۳) احمد بن السندی، الباغی الرازی (ایضاً ص۵۵-۵۶)

(۴) ابن الہندی = احمد بن سعید بن ابراہیم المالکی الہمدانی (ایضاً ص۵۶ + ص۲۷۵)

(۵) ابن السندی = احمد بن القاسم بن سیما ابوبکر البیع البغدادی (ایضاً ص۵۷)

(۶) ابراہیم بن علی بن السندی (ایضاً ص۶۸-۶۹)

(۷) ابراہیم بن السندی بن شاہک (ایضاً ص۷۰-۷۵)

(۸) ابراہیم بن عبد السلام، ابن اخی السندی بن شاہک (ایضاً ص۷۶)

(۹) ابراہیم بن عبد اللہ، ابن اخی السندی بن شاہک (ایضاً ص۷۶)

(۱۰) اسماعیل بن محمد بن رجاء السندی (ایضاً ص۸۱-۸۲)

(۱۱) رجاء بن السندی النیساپوری ابو محمد (رجال السند ط ۱۲۶)

(۱۲) السندی بن شاہک (رجال السند ص ۱۳۹-۱۴۳)

(۱۳) سندی بن شماس البصری (ایضاً ص ۱۴۴)

(۱۴) سندی بن صدقۃ الشاعر (ایضاً ص ۱۴۴)

(۱۵) سندی بن عبدویہ الکلبی الرازی (ایضاً ص ۱۴۴-۱۴۶) =

سہل بن عبدالرحمٰن (ص ۱۵۱-۱۵۲) = سہل بن عبدویہ

(۱۶) سندی بن علی الوراق البغدادی (ایضاً ص ۱۴۶-۱۴۸)

(۱۷) السندی بن یحیی الحرشی (ایضاً ص ۱۴۸-۱۵۰)

(۱۸) ابو السندی = سہل بن ذکوان المکی الواسطی (ایضاً ص ۱۵۲-۱۵۳)

(۱۹) کشاجم بن الحسن بن شاہک (السندی) (ایضاً ص ۱۹۴-۱۹۸) =

محمد بن الحسن بن سندی بن شاہک

(۲۰) محمد بن رجاء السندی (ایضاً ص ۲۱۷-۲۱۸)

(۲۱) محمد بن محمد بن رجاء السندی (ایضاً ص ۲۳۶-۲۳۷)

(۲۲) موسیٰ بن السندی الجرجانی (ایضاً ص ۲۵۰-۲۵۲)

(۲۳) ابن السندی = نصر اللہ بن احمد بن القاسم بن سیما (ایضاً ص ۲۵۸)

(باقی)

کتابت حدیث

حدیثوں کی ترتیب و تدوین کی تاریخ پر ایک جامع مقالہ

مؤلفہ مولانا سید منت اللہ شاہ صاحب رحمانی سجادہ نشین خانقاہ رحمانی مونگیر

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے یہ کتاب اس موضوع پر لکھی گئی ہے کہ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کس زمانے میں قلم بند کی گئیں، کیا ان کی کتابت خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں ہو چکی تھی؟ طرز بیان نہایت سلیس، دل میں اتر جانے والا۔ قیمت مجلد ایک روپیہ چار آنے۔

تاریخ الردّۃ

از

(جناب ڈاکٹر خورشید احمد فارق صاحب استاذ ادبیات عربی دہلی یونیورسٹی)

(۴)

عُروۃ بن زُبیر: ابوبکر صدیقؓ نے خالدؓ کو ہدایات دینا شروع کیں اور کہا: خالد! خوفِ خدا کو اپنا شعار بناؤ اور اپنے ماتحت ساتھیوں کے ساتھ مہربانی سے پیش آؤ، تمھارے ساتھ رسول اللہؐ کے پرانے مہاجر و انصار صحابہ ہیں، اپنے معاملات میں اُن سے مشورہ کرو اور ان کی صوابدید کے مطابق عمل کرو، فوج سے آگے آگے ہراول دستے رکھو جو تمھارے کیمپ کے لئے مناسب ٹھکانے تلاش کریں، کوچ کے وقت اپنے ساتھیوں کو عمدہ فوجی ترتیب میں رکھو، أسد اور غطفان کے علاقہ میں پہنچ کر تم دیکھو گے کہ ایک گروہ تمھارا مطیع ہے تو ایک مخالف، اور کچھ نہ مطیع ہوں گے نہ مخالف بلکہ متذبذب اور اس بات کے منتظر کہ جو جیتے اس کے وفادار ہوں، (مجھے ان کا تو زیادہ ڈر نہیں) لیکن مجھے اندیشہ اہلِ یمامہ (بنو حنیفہ) کی طرف سے ہے، ان سے جنگ میں خدا سے مدد طلب کرنا، مجھے معلوم ہوا ہے کہ وہ سب کے سب اسلام سے منحرف ہو گئے ہیں. اگر مدینہ کے نواح میں تمھیں کامیابی ہو تو یمامہ کا رُخ کرنا، وہاں تم ایسے دشمن سے مقابل ہو گے، جو اول سے آخر تک تمھارے خلاف ہے، جس کا علاقہ سخت دشوار گذار ہے، جہاں صرف جنگلوں سے ہو کر پہنچنا ممکن ہے، اُن جنگلوں میں سفر کے دوران

فوج کا خاص خیال رکھنا، کیوں کہ ان میں کافی لوگ کمزور ہیں، مجھے امید ہے کہ تم بنو حنیفہ کے علاقہ میں پہنچنے میں کامیاب ہو گے، جب تم وہاں داخل ہو تو بہت زیادہ چوکنا رہنا، اور جب تم ان سے صف آرا ہو تو جن ہتیاروں سے وہ لڑیں انہی سے تم بھی لڑنا، اگر وہ تیر چلائیں تو تم بھی تیر چلانا، وہ نیزوں سے لڑیں تو تم بھی نیزوں سے لڑنا اور اگر وہ تلواروں سے مقابلہ کریں تو تم بھی تلواروں سے مقابلہ کرنا اور اگر خدا تم کو فتح عطا کرے تو ان کے ساتھ رحم یا نرمی سے پیش نہ آنا، اور دیکھو تم سے کوئی ایسا فعل سرزد نہ ہو جس سے مجھے ملال ہو، میری ہدایت اور وصیت گوش ہوش سے سنو، جس گھر سے اذان کی آواز آئے وہاں تحقیق کئے بغیر چھاپہ نہ مارنا، اور جسے نماز پڑھتا دیکھو اس کو ہرگز قتل نہ کرنا، تم کو دھیان رہے خالد کہ خدا جیسا تمہارا ظاہر دیکھتا ہے ویسا ہی تمہارے باطن سے بھی باخبر ہے، تم کو یہ بھی یاد رہے، کہ تمہاری رعیت جیسا کرتے تمہیں دیکھے گی ویسا خود بھی کرے گی، کف علیہ اطرافک (؟) اپنی فوج کے آرام کا خیال رکھو، نامناسب باتوں سے ان کو ضرور روکو، تمہاری لڑائی اہلِ ارتداد سے (ہتیاروں سے نہیں) عمل کے ذریعہ ہے، اور اچھے عمل ہی سے ہم دشمن پر تمہاری فتح کی توقع کرتے ہیں جاؤ، خدا کی برکت تمہارے شامل حال رہے"۔

بُزاخہ[1] اور دوسرے محاذوں کو خالدبن ولیدؓ کی روانگی

مورخ کہتے ہیں کہ (باغیوں کے خلاف) خالد بن ولیدؓ نے جب پیش

---

[1] نجد (شمال۔ مشرقی مدینہ) میں قبیلۂ اسد کا ایک نخلستان تھا۔ معجم البلدان یاقوت مصر ۱۹۰۶ء ۲/۱۶۱۔

قدمی کی تو عدیؓ بن حاتم ان کے ساتھ تھے، عدیؓ سے (ان کے قبیلہ) طئیؑ کے ہزار جوان آملے تھے، خالدؓ نے بُزاخہ آکر کیمپ لگایا قبیلۂ جَدِیلہ طئیؑ کی ایک شاخ، اسلام سے منحرف تھا، عدی بن حاتم کا تعلق طئیؑ کے ایک دوسرے خاندان غوث سے تھا، جب جَدِیلہ نے مرتد ہونے کا ارادہ کیا تو مکنف بن زید الخیل طائی ان کے پاس آئے اور کہا: کیا تم اپنی قوم کے ماتھے پر کلنک کا داغ لگانا چاہتے ہو، طئیؑ کا ایک فرد تک باغی نہیں ہوا ہے اور ابوطریف عدی بن حاتم کے ساتھ طئیؑ کے ہزار جوان اسلام کی وفاداری پر قائم ہیں" ان باتوں نے جدیلہ کے حوصلے پست کر دیے، جب خالد بن ولیدؓ بُزاخہ میں اترے تو انھوں نے عدیؓ بن حاتم سے کہا: ابوطریف کیا ہم جدیلہ کی خبر لینے نہ جائیں؟" عدیؓ: ابوسلیمان ایسا نہ کیجئے، آپ کو وہ سپاہی پسند ہے جو دونوں ہاتھوں سے آپ کے ساتھ لڑے یا وہ سپاہی جو ایک ہاتھ سے لڑے؟" خالد: وہ سپاہی جو دونوں ہاتھوں سے لڑے" عدی: تو سمجھ لیجئے کہ جَدِیلہ میرا ایک ہاتھ ہے" یہ سن کر خالد نے ان کے خلاف کوئی کارروائی نہیں کی، عدی جَدِیلہ کے پاس گئے، اُن کی تلقین و ترغیب سے وہ مسلمان ہو گئے، عدی نے خدا کا شکر ادا کیا اور جَدِیلہ کے جوانوں کو لے کر خالدؓ کے کیمپ کی طرف روانہ ہوئے، خالدؓ نے ان کو آتا دیکھا تو وہ گھبرائے اور سمجھے کوئی دشمن لڑنے آرہا ہے، انھوں نے اپنی فوج کو مسلح ہونے کا حکم دے دیا، بعض لوگوں نے انھیں بتایا کہ یہ جَدِیلہ کے جوان ہیں جو (وفادار ہو کر) آپ کے لئے لڑنے آرہے ہیں، جَدِیلہ نے مسلمانوں کے قریب ذرا ہٹ کر اپنا کیمپ لگا لیا، خالد بن ولیدؓ ان کے پاس گئے، ان کی آؤ

بھگت کی اور ان کے آنے پر خوشی کا اظہار کیا، جدیلہ کے لیڈروں نے اب تک الگ تھلگ رہنے پر معذرت کی اور خالدؓ سے کہا: اب ہم آپ کی مرضی پر چلیں گے؛ خالدؓ نے ان کو جزائے خیر کی دعا دی۔ اس طرح قبیلۂ طئیؓ کا کوئی فرد مرتد نہیں ہوا۔ اب خالدؓ عسکری ترتیب کے ساتھ روانہ ہوتے، عدیؓ نے ان سے درخواست کی کہ میری قوم کو ساری فوج سے آگے رکھئے، خالدؓ: ابو طریف، لڑائی قریب ہے اور مجھے اندیشہ ہے کہ اگر تمہارے لوگوں کو آگے رکھوں گا تو گھمسان کی لڑائی کے وقت وہ منہ موڑ جائیں گے، اور ان کی دیکھا دیکھی ہمارے ساتھیوں کے بھی پیر اُکھڑ جائیں گے، اس لئے مجھے ان لوگوں کو آگے رکھنے دو جو شدائد جنگ کو جھیل سکتے ہیں، جن کی اسلامی خدمات دیرینہ ہیں اور جن کے سینوں میں سچی اسلامی لگن ہے، وھم من بقعاء حنی قدم الیمامۃ (؟) خالدؓ نے اپنے جاسوسوں کو حکم دیا کہ جہاں جہاں اُن کا گذر ہو وہاں دیکھیں کہ نماز کے وقت لوگ اذان دیتے ہیں یا نہیں، اگر اذان دیں تو ان کو مسلمان سمجھا جائے اور ان کو کوئی نقصان نہ پہنچایا جائے۔

خالدؓ اور مسلمان اس جگہ پہنچے جہاں طُلیحہ کا کیمپ تھا، اس کے لئے چمڑے کا ایک خیمہ لگایا گیا تھا، اور اس کی فوج خیمہ کے چاروں طرف پڑی ہوئی تھی، خالدؓ شام کے وقت وہاں پہنچے اور طُلیحہ کے کیمپ سے ایک میل دور یا اس کے لگ بھگ اپنا کیمپ لگایا، وہ اور صحابہ کی ایک جماعت گھوڑوں پر سوار ہو کر طلیحہ کے لشکر کے قریب آ کر رکے، خالدؓ نے کہا: طُلیحہ نکل کر ہمارے پاس آئے، طلیحہ کے فوجیوں نے

نے کہا: ہمارے نبی کا نام طلیحہ ہے، اس کو بگاڑو مت"۔ طلیحہ کیمپ سے نکلا اور خالدؓ کے قریب آکر رکا۔ خالدؓ: ہمارے خلیفہ کا حکم ہے کہ ہم تمھیں دعوت دیں کہ خدا کی وحدت اور محمدؐ کے رسول ہونے کا اقرار کرو، اور از سر نو اسلام لاؤ، اگر تم ایسا کروگے تو ہم اپنی تلواریں نیام میں ڈال لیں گے"۔ طلیحہ: میں اقرار کرتا ہوں کہ اللہ یکتا اور بے شریک ہے اور میں اس کا رسول ہوں، خدا نے مجھے نبی بنا کر بھیجا ہے اور ذوالنون (فرشتہ) میرے پاس (وحی لے کر) آتا ہے جس طرح محمدؐ کے پاس جبریل آتا تھا۔ رسول اللہؐ کے زمانہ میں طلیحہ نے دعوی کیا تھا کہ میرے اوپر ذوالنون کی معرفت وحی نازل ہوتی ہے اور رسول اللہؐ نے فرمایا تھا کہ ذوالنون آسمان کے ایک بڑے فرشتہ کا نام ہے۔
(حلیف طلیحہ) عیینۃ بن حصن فزاری نے طلیحہ سے کہا: اپنی نبوت کی کچھ کرامات دکھاؤ، تم اور ہم محمدؐ کی نبوت کی کرامات (وحی) تو دیکھ چکے"۔ طلیحہ: "اچھا، دکھاؤں گا"۔ جب خالد بن ولیدؓ مدینہ سے (اہل ردہ کی گوشمالی کرنے) روانہ ہوئے اس وقت طلیحہ نے جو ان کے اقدام سے ناواقف تھا، کچھ جاسوس بھیجے اور (اپنی قوم سے) کہا: تمھاری طرف مدینہ سے بنو نصر بن قعین کے دو سوار آرہے ہیں سفید داغ پیشانی اور کھروں والے گھوڑوں پر اور ان کے ساتھ ایک ممتاز عرب ہے (؟) لہذا تم بھی دو سوار (جاسوس) تیار کرو، چنانچہ دو سوار بھیجے گئے، ان کو راستہ میں خالدؓ کا ایک جاسوس ملا جس سے انھوں نے پوچھا: "کیا خبر ہے؟" جاسوس: "خالد بن ولید ایک فوج لے کر آرہے ہیں"۔ یہ دونوں، خالدؓ کے جاسوس کو لے

کر طلیحہ کے پاس آئے۔ اس واقعہ سے طلیحہ کے متبعین کی گمراہی اور زیادہ بڑھ گئی (یعنی طلیحہ کی بنوت پر ان کا عقیدہ زیادہ راسخ ہوگیا) طلیحہ نے (فاتحانہ شان سے) کہا: "دیکھ لو، میں نے تم سے نہ کہا تھا (کہ مدینہ سے خالد کی قیادت میں فوج آرہی ہے)

طلیحہ نے خالدؓ کی دعوت ماننے سے انکار کر دیا تو وہ اپنے کیمپ واپس چلے گئے اور اُس رات مکنفؓ بن زید الخیل طائی اور عدیؓ بن حاتم کو جو مخلص اور پرجوش مسلمان تھے، کیمپ کی چوکیداری پر مامور کیا، دونوں نے مسلمانوں کی ایک چیدہ جماعت کے ساتھ رات بھر پہرہ دیا، صبح ہوئی تو خالدؓ نے لڑائی کے لئے فوج کی ترتیب درست کی، جھنڈے تقسیم کئے اور سب سے بڑا جھنڈا زیدؓ بن خطاب (برادر عمر فاروق) کو دیا، زیدؓ (مہاجرین کا) جھنڈا لے کر آگے بڑھ گئے اور ثابت بن قیسؓ انصار کا۔ قبیلۂ طئی نے خواہش کی کہ ایک جھنڈا ہمارے لئے بھی دیا جائے، سپہ سالار نے ان کی خواہش پوری کی اور (ان کے لیڈر) عدیؓ بن حاتم کو ایک جھنڈا دیا۔

مسلمانوں کی پیش قدمی کی خبر سن کر طلیحہ نے بھی اپنی فوج میدان جنگ کے لئے مرتب کرلی، خالد پاپیادہ صفیں درست کرتے لگے اور طلیحہ اپنی سواری پر بیٹھ کر۔ جب صفیں ٹھیک ہوگئیں تو ان کو لے کر خالدؓ بڑھے اور طلیحہ کے قریب آگئے، طلیحہ اپنی فوج کے چالیس بے ڈاڑھی مونچھ غلاموں کو جو بہادری اور سپہ گری میں اپنی مثال آپ تھے لایا اور ان کو میمنہ میں کھڑا کرکے کہا: پہلے یہاں تلوار کے جوہر دکھاؤ اور پھر میسرہ میں جاکر دکھانا، ان کی تلوار بازی سے مسلمان منتشر

ہو گئے، لیکن کوئی مرا نہیں، اس کے بعد طلیحہ نے اُن چالیسوں غلاموں کو میسرہ میں لا کھڑا کیا، ان کی تلوار بازی سے مسلمان پسپا ہو گئے۔

قبیلہ ہوازن کے ایک عرب نے جو جنگ میں موجود تھا بیان کیا کہ جب مسلمانوں کے پیر اکھڑے تو خالدؓ نے کہا: مجاہدین انصار! خدا سے ڈرو، خدا سے ڈرو!" اور یہ کہہ کر وہ فوج کے وسط میں گھس پڑے اور اپنا گھوڑا بڑھاتے ہی چلے گئے"۔ اس پر فوجی لیڈروں نے احتجاج کیا: خدا سے ڈرو خالد، خدا سے ڈرو، تم سالار فوج ہو، تمھارے لئے اس طرح آگے بڑھنا (اور اپنی جان جوکھوں میں ڈالنا) مناسب نہیں"۔ خالدؓ: بخدا میں یہ جانتا ہوں، لیکن یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ مجھے مسلمانوں کی شکست کا دھڑکا ہو اور میں صبر سے بیٹھا رہوں"۔ مورخ کلبی نے ذکر کیا ہے کہ ایک شخص نے جس کا تعلق قبیلۂ طےؓ سے تھا کہا کہ جب اُن چالیس غلاموں نے مسلمانوں پر حملہ کیا تو ایک طائی نے بآواز بلند کہا: خالد، سَلمیٰ اور اَجا (کے پہاڑوں میں[1]) بھاگ چلو"۔ خالد: ہمارا ملجأ تو بس خدا ہے"۔ پھر انھوں نے حملہ کر دیا اور بخدا اس وقت تک نہ لوٹے جب تک ان چالیسوں کا صفایا نہ کر دیا۔

جنگ بُزاخہ میں خالدؓ بن ولید دو تلواروں سے لڑے اور اتنا کہ دونوں ٹوٹ گئیں۔ پسپا ہونے کے بعد مسلمان لوٹے تو جنگ پھر گرم ہوئی۔ طلیحہ کا وزیر حَبّال بن ابی حَبّال گرفتار ہوا، مسلمانوں نے چاہا کہ اس کو ابو بکر صدیقؓ کے پاس بھیج دیں تا کہ وہ اس کی قسمت کا

---

[1] سلمیٰ اور اُجأ مدینہ سے نوے میل شمال میں دو پہاڑ ہیں، جن کے درمیان قبیلہ طےؓ کی بستیاں تھیں۔ معجم البلدان یاقوت مصر ۱۹۰۶ء ۱/ ۱۱۳

فیصلہ کریں، لیکن اس نے کہا: میری گردن اڑا دو، مجھے تمہاری یہ عنایت نہیں چاہیئے" چنانچہ اس کی گردن مار دی گئی۔

قاضی واقدی نے عبداللہ بن عمر کے حوالہ سے جو جنگ میں شریک تھے بیان کیا: میں نے دیکھا کہ طلیحہ کا جھنڈا سرخ رنگ کا ہے جس کو ایک اسدی[1] اٹھائے ہے"۔ خالدؓ اس کے پاس آئے اور حملہ کر کے اس کو قتل کر دیا" جھنڈے کا گرنا تھا کہ طلیحہ کی فوجیں بھاگ پڑیں' میں نے دیکھا کہ جھنڈے کو اونٹ، گھوڑے اور آدمی روند رہے ہیں' یہاں تک کہ اس کے پرزے ہو گئے. خدا خالدؓ بن ولید پر رحم فرمائے" ان کی کارگذاری اور جرأت قابل داد تھی، میں نے دیکھا کہ جنگ بزاخہ میں وہ بذات خود لڑائی میں کود پڑے ہیں' اس پر لوگ ان کو ملامت بھی کرتے، اسی طرح میں نے جنگ یمامہ میں دیکھا کہ وہ خود لڑائی لڑ رہے ہیں" اگر کوئی اور ان کی جگہ ہوتا (تو صورت حال اتنی خطرناک تھی) کہ خود لڑنے سے کتراتا" جب وہ دشمن کی صفوں سے ہمارے پاس واپس آتے تو ان کی سانس پھولی ہوتی"۔ (باقی)

---

[1] قبیلۂ اسد سے تعلق رکھنے والا۔

جارج برنارڈ شا

(عصر حاضر کا سب سے بڑا ادیب)

ذکرِ مصحفی

(۳)

(جناب نثار احمد صاحب فاروقی۔ دہلی یونیورسٹی لائبریری۔ دہلی)

ولادت مصحفی کی ولادت کے سال کا تعیّن ابھی تک نہیں ہو سکا ہے۔ قدیم تذکرہ نگاروں میں تو یہ رواج تھا ہی نہیں کہ کسی کا سال ولادت و وفات تحقیق کرنے کے بکھیڑے میں پڑیں۔ بہت ہوا تو تالیفِ تذکرہ کے وقت اس کی عمر بتادی یا اگر کوئی مادۂ تاریخ اچھا ہاتھ آگیا ہے تو وہ درج کر دیا جس سے اتنا معلوم ہو گیا کہ کب انتقال ہوا؟ مصحفی کا سال وفات تو کئی مستند ذریعوں سے معلوم ہو جاتا ہے لیکن ان کی ولادت کب ہوئی اس میں ہنوز اختلاف باقی ہے۔ ہم یہاں مختلف شواہد کی روشنی میں اسی سے بحث کریں گے۔

مولانا حسرت موہانی نے سال ولادت ۱۱۶۴ھ/۱۷۵۰ع، عمر ۷۶ سال اور سالِ وفات ۱۲۴۰ھ/۱۸۲۵ع قرار دیا ہے[۱]

ڈاکٹر مولوی عبدالحق کا خیال ہے کہ وہ ۱۱۴۱ھ/۱۷۲۸ع اور ۱۱۵۶ھ/۱۷۴۳ع کے درمیان کسی سال میں پیدا ہوئے اور اُن کا استدلال یہ ہے کہ

"مصحفی اپنے تذکرۂ ریاض الفصحا میں اپنے حالات کے آخر میں لکھتے ہیں کہ اس وقت میری عمر ۸۰ برس کی ہے یہ تذکرہ ۱۲۲۱ھ میں شروع ہوا اور ۱۲۳۶ھ میں اختتام کو پہنچا اس حساب سے ان کی پیدائش ۱۱۴۱ھ اور ۱۱۵۶ھ کے درمیان واقع ہوتی ہے۔"[۲]

یہ غلط فہمی "قریب بہ ہشتاد" کے لفظ سے پیدا ہوئی ہے۔ چونکہ یہ فرض کر لیا گیا کہ مصحفی نے اپنا حال ریاض الفصحا میں ۱۲۳۶ھ میں لکھا ہے اور اُس وقت ان کی عمر ۸۰ سال کے لگ بھگ ہو گی لہذا پیدائش

---

[۱] اردوئے معلّٰی جون ۱۹۰۶ع / [۲] ۱۶ مقدمہ ریاض الفصحا / الف۔

فیصلہ کریں، لیکن اس نے کہا: میری گردن اڑا دو، مجھے تمہاری یہ عنایت نہیں چاہیئے" چنانچہ اس کی گردن مار دی گئی۔

قاضی واقدی نے عبداللہ بن عمر کے حوالہ سے جو جنگ میں شریک تھے بیان کیا: میں نے دیکھا کہ طلیحہ کا جھنڈا سرخ رنگ کا ہے جس کو ایک آسدی[1] اٹھائے ہے، — خالدؓ اس کے پاس آئے اور حملہ کر کے اس کو قتل کر دیا، جھنڈے کا گرنا تھا کہ طلیحہ کی فوجیں بھاگ پڑیں، میں نے دیکھا کہ جھنڈے کو اونٹ، گھوڑے اور آدمی روند رہے ہیں، یہاں تک کہ اس کے پرزے ہو گئے۔ خدا خالدؓ بن ولید پر رحم فرماتے، ان کی کارگذاری اور جرأت قابل داد تھی، میں نے دیکھا کہ جنگ بزاخہ میں وہ بذات خود لڑائی میں کود پڑے ہیں، اس پر لوگ ان کو ملامت بھی کرتے، اسی طرح میں نے جنگ یمامہ میں دیکھا کہ وہ خود لڑائی لڑ رہے ہیں، اگر کوئی اور ان کی جگہ ہوتا (تو صورت حال اتنی خطرناک تھی) کہ خود لڑنے سے کتراتا، جب وہ دشمن کی صفوں سے ہمارے پاس واپس آتے تو ان کی سانس پھولی ہوتی۔" (باقی)

---

[1] قبیلۂ اسد سے تعلق رکھنے والا۔

ذکرِ مصحفی

(۳)

(جناب نثار احمدؐ صاحب فاروقی - دہلی یونیورسٹی لائبریری - دہلی)

ولادت مصحفی کی ولادت کے سال کا تعینُّ ابھی تک نہیں ہو سکا ہے۔ قدیم تذکرہ نگاروں میں تو یہ رواج تھا ہی نہیں کہ کسی کا سال ولادت و وفات تحقیق کرنے کے بکھیڑے میں پڑیں۔ بہت ہوا تو تالیفِ تذکرہ کے وقت اس کی عمر بتادی یا اگر کوئی مادۂ تاریخ اچھا ہاتھ آگیا ہے تو وہ درج کر دیا جس سے اتنا معلوم ہو گیا کہ کب انتقال ہوا؟ مصحفی کا سال وفات تو کئی مستند ذریعوں سے معلوم ہو جاتا ہے لیکن ان کی ولادت کب ہوئی اس میں ہنوز اختلاف باقی ہے۔ ہم یہاں مختلف شواہد کی روشنی میں اسی سے بحث کریں گے۔

مولانا حسرت موہانی نے سال ولادت ۱۱۶۴ھ / ۱۷۵۰ء، عمر ۷۶ سال اور سالِ وفات ۱۲۴۰ھ / ۱۸۲۵ء قرار دیا ہے[۱]
ڈاکٹر مولوی عبدالحق کا خیال ہے کہ وہ ۱۱۴۱ھ / ۱۷۲۸ء اور ۱۱۵۶ھ / ۱۷۴۳ء کے درمیان کسی سال میں پیدا ہوئے اور اُن کا استدلال یہ ہے کہ

> مصحفی اپنے تذکرۂ ریاض الفصحا میں اپنے حالات کے آخر میں لکھتے ہیں کہ اس وقت میری عمر ۸۰ برس کی ہے یہ تذکرہ ۱۲۲۱ھ میں شروع ہوا اور ۱۲۳۶ھ میں اختتام کو پہنچا اس حساب سے ان کی پیدائش ۱۱۴۱ھ اور ۱۱۵۶ھ کے درمیان واقع ہوتی ہے"[۲]

یہ غلط فہمی "قریب بہ ہشتاد" کے لفظ سے پیدا ہوئی ہے۔ چونکہ یہ فرض کر لیا گیا کہ مصحفی نے اپنا حال ریاض الفصحا میں ۱۲۳۶ھ میں لکھا ہے اور اُس وقت ان کی عمر ۸۰ سال کے لگ بھگ ہوگی لہذا پیدائش

---

[۱] اردوے معلّٰی جون ۱۹۰۶ء ص ۱۶ / [۲] مقدمہ ریاض الفصحا / الف۔

۱۱۵۶ھ یا اس سے پہلے کی ہوئی۔ اور تذکرے کی تالیف کا آغاز ۱۲۲۱ھ میں ہوا، اسی سال اگر اپنا حال لکھا ہے تو زیادہ سے زیادہ ۱۱۴۱ھ میں یا اس کے بعد پیدا ہوئے ہوں گے۔

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی لکھتے ہیں کہ ۱۱۶۴ھ زیادہ قرین صحت ہے۔[۵۱] لیکن صدیقی صاحب نے جہاں جہاں اپنے قیاس سے کام لے کر سنین کا تعین کیا ہے وہاں ان سے سخت تسامح ہوا ہے۔ مثلاً وہ ۱۱۶۴ھ کو سال ولادت مان کر پھر لکھتے ہیں کہ ۱۱۹۰ھ کے لگ بھگ امروہہ سے دہلی آئے ہوں گے۔[۵۲] اس سے پہلے لکھ آئے ہیں کہ "۱۱۸۰ھ کے لگ بھگ دلی سے نکلے اور پہلے آنولہ پہنچے"[۵۳] پھر معاً بعد مصحفی کے ٹانڈہ جانے اور محمد یار خاں امیر سے متوسل ہونے کا زمانہ ۱۱۸۳ھ کے قریب بتاتے ہیں۔[۵۴] پھر کہتے ہیں کہ مصحفی پہلی بار لکھنؤ "۱۱۸۵ھ کے بعد گئے ہیں" اور وہاں ایک سال رہ کر لکھنؤ سے دہلی واپس ہوئے اور تھوڑے عرصے کے بعد "دوبارہ لکھنؤ پہنچے اور مستقل قیام اختیار کر لیا۔[۵۵]

حالانکہ انھیں مصحفی کی اس تحریر کا علم ہے جس میں خود مصحفی نے دور نجف خانی میں بارہ سال تک دہلی میں گوشہ نشین رہنا بیان کیا ہے۔ غرض ایک بات بھی صدیقی صاحب نے ٹھکانے کی نہیں لکھی۔[۵۶] تناقض و تضاد کی عجیب و دلچسپ مثال ان کی یہ کتاب ہے ایسی بہت کم دیکھنے میں آتی ہیں۔ یہ بات کچھ ان کی تحریروں کا امتیازی نشان ہو گئی ہے۔ چنانچہ لکھنؤ کا "دبستان شاعری" صدیقی صاحب کا تحقیقی مقالہ ہے اس پر نہ صرف یہ کہ علی گڈھ یونیورسٹی نے پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری دی تھی بلکہ شعبۂ اردو نے اپنی طرف سے اس کی اشاعت کا سر و سامان بھی کیا تھا اور اس کا پہلا ایڈیشن مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ہی کے مصارف سے طبع ہوا تھا۔ لیکن تحقیقی اعتبار سے اس کتاب کا جو مرتبہ ہے وہ ڈاکٹر وحید قریشی کے

---

[۵۱] ابواللیث صدیقی:۔ مصحفی اور ان کا کلام/ بحوالہ اورینٹل کالج میگزین لاہور، اگست ۱۹۴۹ء و فروری ۱۹۵۰ء/ ۵۴ [۵۲] ایضاً/ ۵۹ [۵۳] ایضاً/ ۳ [۵۴] ایضاً/ ۴ [۵۵] ایضاً/ ۵۔ [۵۶] ان سطور کی تحریر کے وقت ڈاکٹر صدیقی کی کتاب "مصحفی اور ان کا کلام" راقم الحروف کے پاس نہیں ہے۔ معاصر حصہ ا میں اس مضمون پر جو تبصرہ شایع کیا گیا تھا اسی کی یادداشتوں سے فائدہ اٹھایا گیا ہے۔ لیکن بڑی حد تک اطمینان ہو کہ کتابی صورت میں اسے چھپواتے وقت مصنف نے کوئی تبدیلی نہیں کی تھی ہم سے اگر کوئی فروگذاشت ہوئی ہوگی تو کتاب کی اشاعت کے وقت اس کا ازالہ کر دیا جائے گا

ایک طویل تبصرے سے واضح ہو جاتا ہے۔ جو سہ ماہی "نوائے ادب" (بمبئی) میں شائع ہو چکا ہے۔ علیٰ ہذا اُن کا طویل مقالہ "مصحفی اور اُن کا کلام" اگست ۱۹۴۹ء اور فروری ۱۹۵۰ء کے اورینٹل کالج میگزین میں پہلی بار شائع ہوا تھا۔ اس پر مخدومی قاضی عبدالودود بار ایٹ لا۔ پٹنہ تبصرہ کر چکے ہیں۔[۱] اور اُس کی تاریخی و تحقیقی غلطیوں کی طرف سے چند اشارے کیے ہیں۔

اسی تبصرے کے ذیل میں قاضی عبدالودود صاحب نے لکھا ہے کہ "مصحفی کی ولادت میرے خیال میں ۱۱۶۴ھ سے قبل ہوئی ہے مگر یہ کسی طرح ۱۱۶۰ھ سے پہلے نہیں"۔[۲] دوسری جگہ قاضی صاحب لکھتے ہیں:۔

"آبرو[۳] کا سال ولادت ... مصحفی نے ... موت کے وقت عمر ۵۰ سے متجاوز تھی (تذکرۂ ہندی، ۲) اس حساب سے زمانۂ پیدائش ۱۰۹۵ھ کے لگ بھگ ٹھہرتا ہے۔ اس کی تردید کی کوئی شکل نظر نہیں آتی لیکن اس کے قبول کرنے سے یہ تسلیم کرنا لازم آتا ہے کہ یہ اپنے استاد آرزو (ولادت ۱۰۹۹ھ) سے کئی سال بڑے تھے۔ اس سلسلے میں یہ بات بھی نظر انداز کرنے کے قابل نہیں کہ مصحفی جو اپنا ماخذ نہیں بتاتے آبرو کی رحلت کے کم از کم ۱۵ برس قبل پیدا ہوئے ہیں اور کم از کم ۲۵ برس کی عمر میں دہلی پہنچے ہیں ..."[۴]

اس کے بعد آگے چل کر انھوں نے خود ہی لکھا ہے کہ:۔

"(آبرو کی) ... صحیح تاریخ وفات ۲۴ رجب ۱۱۴۶ھ ہے ... یہ سفینۂ خوشگو میں درج ہے ..."[۵]

خوشگو نے آبرو کی وفات ۱۱۴۶ھ میں ہونا بیان کیا ہے اس اعتبار سے اگر ہم قاضی عبدالودود صاحب کے مذکورۂ بالا قول کو صحیح تسلیم کریں کہ مصحفی "... آبرو کی رحلت کے کم از کم ۱۵ برس قبل پیدا ہوئے اور کم از کم ۲۵ برس کی عمر میں دہلی پہنچے" تو مصحفی کا سال پیدائش ۱۱۳۱ھ اور اُن کے دہلی پہنچنے کا زمانہ ۱۱۵۶ھ ماننا لازم آتا ہے۔ اور اس کی تصدیق کا نہ صرف یہ کہ کوئی ذریعہ نہیں اور باعتبار قرائن بھی یہ غلط ہے بلکہ خود قاضی صاحب کے اس خیال سے متخالف ہے جو ہم نے اوپر نقل کیا کہ "مصحفی کی ولادت میرے خیال میں ۱۱۶۴ھ سے قبل ہوئی ہے مگر

---

[۱] رجوع کیجئے: معاصر (پٹنہ) حصہ اول [۲] ایضاً ۱۰۲ [۳] شاہ مبارک آبرو مراد ہیں۔ [۴] معاصر حصہ ۸ / ۱۱۸ [۵] ایضاً ۱۱۹ / (سفینۂ خوشگو فارسی شعرا کا تذکرہ ہے جس کا ایک خطی نسخہ کتب خانہ مشرقیہ خدا بخش (پٹنہ) میں محفوظ ہے)۔

یہ کسی طرح ۱۱۶۰ھ سے پہلے نہیں"۔[۵]

ظاہرا یہ کتابت کی غلطی یا سہو قلم ہے۔ زیر بحث عبارت میں "۵ا سال قبل پیدا ہوئے ہیں" کی جگہ "۵ا برس بعد" سمجھا جائے تو اشکال رفع ہو جاتا ہے اور صحیح سال پیدائش بھی حاصل ہوتا ہے۔

سال ولادت کا تعین کرنے کے سلسلے میں چند امور اور شواہد غور طلب ہیں۔ جنھیں بالترتیب یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔

(الف) ریاض الفصحا میں مصحفی نے لکھا ہے کہ اب میری عمر "قریب بہ ہشتاد" (اسّی سال کے لگ بھگ ہے۔ اور یہ ہم بتا چکے ہیں کہ ریاض الفصحا کی تالیف ۱۲۲۱ھ اور ۱۲۳۶ھ کے درمیان ہوئی ہے۔

(ب) مصحفی نے اپنے دیوان ششم کے دیباچہ میں لکھا تھا کہ

"تولد من در احمد شاہی است۔ تا الیوم عمر از شصت (۶۰) متجاوز خواہد بود"۔[۵]

اس دیباچہ کے آخر میں یہ بھی تصریح کر دی گئی ہے کہ یہ ۱۲۲۴ھ میں بہ مقام لکھنؤ لکھا گیا۔ احمد شاہ سے مراد، احمد شاہ بن محمد شاہ ہے جو یکم جمادی الاول ۱۱۶۱ھ کو تخت نشین ہوا تھا۔

دیوان ششم کا یہ دیباچہ جلوۂ خضر مولفہ صفیر بلگرامی کے علاوہ معارف اعظم گڈھ کی کسی اشاعت میں بھی پیش کیا گیا تھا۔ سر شرف الامراء مرحوم کے داماد محمد عبد اللہ خاں ضیغم کے مولفہ تذکرہ "یادگار ضیغم" کا ایک قلمی نسخہ ادارۂ ادبیات اردو (حیدر آباد دکن) کے کتب خانے میں محفوظ ہے۔[۵] اس کی تالیف ۱۳۱۸ھ میں شروع ہوئی اور ۱۳۲۴ھ میں اتمام پذیر ہوا۔ مولف یادگار ضیغم نے بھی دیباچہ دیوان ششم کا ترجمہ اپنے مقدمہ میں درج کیا ہے۔ لیکن آخری جملے کے ترجمہ میں انھوں نے غلطی کی ہے:۔

"تولد میرا احمد شاہ بادشاہ کے وقت میں ہوا اور اس وقت میری عمر ۶۰ برس سے بڑھی ہوئی ہے"۔

---

۵ معاصر حصہ ۱/۱۸۲ ۵ دیوان ششم کا یہ دیباچہ سب سے پہلے سید فرزند احمد صفیر بلگرامی (شاگرد غالب) نے اپنی کتاب جلوۂ خضر میں نقل کیا تھا۔ یہ کتاب اب بہت کمیاب ہے۔ راقم الحروف کی نظر سے اس کا وہ نسخہ گذرا تھا جو کتب خانہ مالک رام کی زینت ہے۔ اس سے جو یادداشتیں قلمبند کی گئی تھیں وہ اس وقت نہیں ملیں۔ ۵ نمبر اندراج ۴۰۵ یادگار ضیغم (قلمی) ملاحظہ ہو: تذکرہ مخطوطات ادارۂ ادبیات اردو جلد ۴۔ یہ تذکرہ راقم الحروف کی نظر سے بھی گذرا ہے۔

چونکہ اس غلطی سے غلط فہمی پیدا ہونے کا امکان ہے اس لئے تصریح اور تصحیح ضروری ہے۔

(ج) مجمع الفوائد میں مصحفی لکھتے ہیں کہ "نکاح شرعی کے بعد میرے ایک لڑکی پیدا ہوئی۔ اس کی والدہ اسی دوران میں فوت ہو گئی۔ اور اس کے بعد تقریباً تیس سال ہوئے ہوں گے یا کچھ زیادہ، کہ میں لکھنؤ میں مقیم ہوں[۱]" پھر آخر میں لکھتے ہیں:

"حالا کہ سن عمر از شصت[۲] متجاوز است۔۔۔"

اس سے دو باتیں مستنبط ہوتی ہیں اولاً یہ کہ مجمع الفوائد کی تالیف کے وقت مصحفی کی عمر ساٹھ سال سے متجاوز تھی اور ثانیاً یہ کہ وہ تقریباً ۳۰ سال سے لکھنؤ میں مقیم تھے۔ اس سے انھوں نے اپنے دوبارہ مستقل قیام کی نیت سے لکھنؤ آنے کا زمانہ مراد لیا ہے اور وہ سنہ ۱۱۹۸ھ میں دوسری بار لکھنؤ آئے تھے جس کے بعد پھر کبھی لکھنؤ سے باہر نہیں نکلے۔ اس حساب سے دیکھا جائے تو مجمع الفوائد سنہ ۱۲۲۸ھ کے آس پاس کسی سال میں تصنیف ہوئی ہے[۳] اور سنہ ۱۲۲۸ھ میں اگر مصحفی کی عمر ساٹھ سال سے زائد تھی تو اُن کا سن ولادت سنہ ۱۱۶۰ھ برآمد ہوگا۔

(د) میر حسن دہلوی (متوفی[۴] ۱۰ محرم سنہ ۱۲۰۱ھ) نے اپنے تذکرہ شعرائے اردو کی ترتیب و تبویب کا کام سنہ ۱۱۸۳ھ کے لگ بھگ شروع کر دیا تھا[۵]۔ سنہ ۱۱۸۵ھ میں سکرتال کی جنگ سے پہلے مصحفی کٹیہر میں موجود تھے۔ اگر اُن کا قیام وہاں ۳-۴ مہینے رہا تو وہ اسی سال گئے ہوں گے۔ میر حسن نے ان کے ترجمے میں لکھا ہے:

"حال در شاہجہاں آباد بہ پیشۂ تجارت بسر می برد"

اس سے ظاہر ہے کہ مصحفی کا حال سنہ ۱۱۸۳ھ اور سنہ ۱۱۸۵ھ کے درمیان لکھا گیا ہے۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ وہ عنفوانِ شباب[۶] میں دہلی پہنچے تو مراد یہ ہے اُن کے نکلنے کے وقت عمر کم از کم ۲۵ سال ہونی چاہیے[۵]۔ اس

---

[۱] مصحفی: مجمع الفوائد (قلمی) بحوالہ "مصحفی" اور ان کا کلام" از ابواللیث صدیقی ص ۷۔ [۲] لکھنؤ میں مصحفی کے قیام کا تذکرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر صدیقی نے لکھا ہے کہ "لکھنؤ سنہ ۱۸۰۰ھ کے قریب پہنچے۔۔۔ اس حساب سے مجمع الفوائد سنہ ۱۲۱۰ھ کے قریب کی تصنیف ہے" یہ حساب سراسر غلط اور بالکل فرضی ہے۔ واقعات اس کی تائید کسی پہلو سے نہیں کرتے۔ خدا جانے کہ صدیقی صاحب نے سنہ ۱۱۸۰ھ اور سنہ ۱۱۸۵ھ کا فصل کیوں رکھا ہے۔ [۳] احمد علی خاں یکتا: دستور الفصاحت ص ۴۳ تا ۶۹ مقدمہ نوشتہ امتیاز علی عرشی [۴] مصطفےٰ خاں شیفتہ: گلشن بیخار ص ۱۷۷ "در عنفوانِ شباب بر جہاں آباد آمدہ طرح اقامت افگندہ" [۵] معاصر پٹنہ، باقی ص ۸۲ پر

حساب سے بھی اُن کی پیدائش ۱۱۶۰ھ کے لگ بھگ قرار پاتی ہے۔

ان امور کو ذہن میں رکھتے ہوئے فیصلہ کی بنیاد دیوان ششم کے دیباچے ہی کو بنانا پڑے گا۔ خود مصحفی دورِ احمد شاہ میں پیدا ہونا تحریر کرتے ہیں اور اُس کا سال جلوس ۱۱۶۱ھ مصدقہ ہے تو کیوں نہ ہم اسی سن کو اُن کی ولادت کا سال مان لیں۔ اس سے سارے اشکال رفع ہو جائیں گے۔ یعنی:۔

(الف) ریاض الفصحا میں انھوں نے اپنی عمر پورے اسّی برس نہیں بتائی "قریب بہ ہشتاد" لکھا ہے ۱۱۶۱ھ کو سال پیدائش مانیں تو ۱۲۳۶ھ میں اُن کی عمر ۷۵ برس ہوتی ہے جسے آسانی کے ساتھ "قریب بہ ہشتاد" کہا جا سکتا ہے۔

(ب) دیوان ششم کا دیباچہ، خود مصحفی کی تصریح کے مطابق ۱۲۲۴ھ میں لکھا گیا ہے۔ اس میں عمر ساٹھ سال سے زیادہ بتائی ہے۔ یہ بھی ۶۳ سال ہوتی ہے جو یقیناً "از شصت متجاوز" کے ذیل میں آتی ہے۔

(ج) مجمع الفوائد کا سال تصنیف اگر ۱۲۳۰ھ صحیح ہے تو اس کی تالیف کے وقت عمر ۷۰ سال ہوتی ہے اور یہی مصحفی نے لکھا ہے۔

ان قرائن کو دیکھتے ہوئے ہماری رائے یہی ہے کہ وہ جمادی الاول ۱۱۶۱ھ کے بعد کسی مہینے میں پیدا ہوئے۔ اور یہ احمد شاہ بن محمد شاہ بادشاہ دہلی کا عہد حکومت تھا۔

مولد | سال ولادت کی طرح مصحفی کے مولد میں بھی اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ میر حسن دہلوی کا بیان ہے کہ وہ اکبر پور نامی قصبہ میں پیدا ہوئے جو دہلی کے متصل ہے۔ اور خود مصحفی اس کا محلِ وقوع "جمنا کے کنارے" بتلاتے ہیں[5]

میر حسن کے الفاظ یہ ہیں:

"۔۔۔ شیخ ہمدانی المتخلص بہ مصحفی۔۔۔ از نجبائے امروہہ مولدش اکبر پور کہ قصبہ ایست متصل دہلی۔ وطن بزرگانش از قدیم۔ الحال در شاہ جہان آباد بہ پیشۂ تجارت

(بقیہ حاشیہ ص ۴۵) حصہ ۸/۱۱۹۔ قاضی عبدالودود صاحب کا خیال ہے کہ "وہ کم از کم ۲۵ برس کی عمر میں دہلی پہنچے ہیں"

۵ مصحفی: مجمع الفوائد (قلمی) متعلقہ عبارت پہلے نقل کی جا چکی ہے۔

بسر می برد... "[1]

اس عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مصحفی امروہہ کے شرفا میں سے ہیں "اکبر پور میں اُن کی پیدائش ہوئی جو دہلی سے متصل ایک قصبہ ہے اور اُن کے بزرگوں کا مسکن بہت زمانے سے ہے۔ اور ان دنوں وہ دہلی میں تجارت کرتے ہیں۔" اس عبارت میں ایک صریح تناقض ہے جب مصحفی کا مولد اکبر پور ہے اور وہی ان کے بزرگوں کا مسکن مامن بھی زمانہ قدیم سے ہے تو پھر "نجبائے امروہہ" سے اُن کا تعلق کس نوع کا ہوا۔؟ لیکن دراصل یہ غلط فہمی ایک کاتب کی پھیلائی ہوئی ہے اور اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ کسی کاتب کی معمولی سی لغزشِ قلم سے تاریخ و تحقیق کے طالب علموں کو کتنے پاپڑ بیلنے پڑ جاتے ہیں یہ گتھی دستور الفصاحت کے مرتب و محشی مولانا امتیاز علی خاں عرشی کی مندرجۂ ذیل عبارت سے سلجھ جاتی ہے۔ وہ تذکرۂ میر حسن کے قلمی نسخہ مخزونہ رضا لائبریری رامپور کا تعارف کراتے ہوئے لکھتے ہیں:

اُس تذکرے کا ایک قلمی نسخہ کتاب خانۂ عالیہ رامپور میں موجود ہے اس میں جا بجا سادہ صفحات یا دس دس پانچ پانچ سطروں کی بیاضیں پائی جاتی ہیں۔ نیز آخری حال دوسرے خط کا لکھا ہوا ہے جس سے یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ خود مصنف کا نسخہ ہے کہیں کہیں مطبوعہ نسخے سے متن میں اختلاف بھی ہے۔ یہاں صرف مصحفی سے متعلق ایک جملے کے اختلاف کا ذکر مناسب ہوگا۔ مطبوعہ نسخے میں عبارت یوں ہے: "از نجبائے امروہہ، مولدش اکبر پور کہ قصبہ ایست متصل دہلی وطن بزرگانش از قدیم۔ الحال در شاہ جہان آباد بہ پیشۂ تجارت بسر می برد۔"

ہمارے قلمی نسخہ میں یہ عبارت اس طرح ہے:

"از نجبائے امروہہ۔ مولدش اکبر پور کہ قصبہ ایست متصل۔ الحال در شاہ جہاں آباد بہ پیشۂ تجارت بسر می برد۔"

مطبوعہ نسخے کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصحفی جس اکبر پور نامی قصبے میں پیدا ہوا تھا وہ دہلی کے متصل ہے اور قلمی نسخہ اس کے برخلاف یہ بتاتا ہے کہ قصبۂ مذکور امروہہ کے پاس واقع ہے

---

[1] میر حسن دہلوی: تذکرہ شعرائے اردو (۱۹۴۰) / ۶۸-۱۶۷۔

یو پی کے ڈسٹرکٹ گزیٹر (جلد ۱۶ ص ۱) میں قصبہ اکبر پور کا ذکر امروہہ کے ساتھ کیا گیا ہے اور دہلی ڈسٹرکٹ

گزیٹر میں دہلی کے قریب کسی اکبر پور نامی قصبے کا ذکر نہیں ملتا۔ اس سے یہ یقین ہوتا ہے کہ رامپور

کے اس نسخے کی عبارت صحیح ہے اور مطبوعہ نسخے میں کاتبوں نے کتر بیونت کر دی ہے۔[۵۱]

(الف) اکبر پور | مندرجہ بالا تصریح سے یہ غلط فہمی دور ہو جاتی ہے کہ اکبر پور "متصل دہلی" نہیں تھا بلکہ امروہہ

سے متصل ہے۔ شاہی زمانے میں دہلی کی حیثیت ایک صوبہ کی تھی اور اس زمانے کی دستاویزات اور فرامین

میں عام طور سے یوں ہی لکھا جاتا تھا مثلاً "پرگنہ امروہہ من توابع سرکار سنبھل متصل دہلی یا من مضافات دہلی"

یہاں "متصل" سے یہ مراد نہیں کہ دونوں کی سرحدیں بالکل ملی ہوئی ہیں۔ بلکہ یہ فقرا دربار کچہری کی زبان تھی۔

اب یہ بھی دیکھنا ضروری ہے کہ خود مصحفی نے "اکبر پور" کی جائے وقوع کیا بیان کی ہے۔ مجمع الفوائد کی

اصل عبارت مع ترجمہ کے پہلے درج ہو چکی ہے اس میں مصحفی نے لکھا ہے کہ

"میرے مورث اعلیٰ کا قیام موضع اکبر پور میں تھا جو موضع منجھاولی اور موضع شیخ پور کے درمیان

واقع ہے۔"[۵۲]

امروہہ سے ۳ میل شمال مغرب میں جو موضع اکبر پور واقع ہے اور جس کا ذکر ڈسٹرکٹ گزیٹر میں بھی کیا

گیا ہے[۵۳] اس کا موقف قطعاً وہی ہے جو مصحفی نے بیان کیا ہے۔

---

[۵۱] امتیاز علی عرشی: دیباچہ دستور الفصاحت / ۶۹-۶۸ [۵۲] مصحفی مجمع الفوائد (قلمی) [۵۳] ڈسٹرکٹ گزیٹر ج ۱۶ ص ۱

مولانا آزاد کی مستند سوانح عمری کا خاکہ

(از:- جناب عابد رضا صاحب بیدار- ادارہ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علیگڑھ)

"جب تک میری زندگی مجھ میں اور لوگوں کے درمیان حائل ہے، شاید وہ میرے لیے کچھ نہیں کہ سکتے صحیح وقت اس کا میرے بعد آئے گا۔ کیوں نہ اس کا انتظار کیا جائے۔"

——— ابوالکلام آزاد بنام غلام رسول مہر ۱۹ جولائی ۱۹۳۸ء

پیدائش ـــ ۱۸۸۸ء مطابق ذوالحجہ ۱۳۰۵ھ[۱] والد کا نام مولوی خیرالدین، انتقال ۱۷ اگست ۱۹۰۸ء یوم دوشنبہ بمقام کلکتہ بعمر ۹۰ سال[۲] ـــ "سالہا سال کے متصل قیام کی بنا پر بے جا نہیں اگر کلکتہ کو وطن کہوں"[۳]

"نام، ابوالکلام آزاد...... احمد سے لوگ آشنا نہیں ہیں، گو نام وہی ہے۔"[۴]

۱۹۰۰ء سے قومی اور علمی تحریکوں میں دلچسپی لینے لگے تھے، انگریزی سے ناآشنا تھے مگر مشرقی علوم پر دسترس حاصل ہو چکی تھی۔ غزالی پر کچھ کام شروع کر دیا تھا، اور سائنس اور مغربی علوم سے تراجم کے ذریعہ آشنا ہونے کی جستجو تھی[۵] ـ آزاد، شبلی - سید حسن - سرسید اور حالی ان کے ابتدائی عہد کے معلم تھے جن سے انہیں علم و ادب کی لگن ہوئی[۶] شاعری اور نثر نویسی کا آغاز تیرہ سال کی عمر میں ہوا۔ ۱۹۰۰ء یا ۱۹۰۱ء کی بات ہے، حکیم عبدالحمید فرخ کے 'ارمغان فرخ' کیلئے "پوچھی زمین کی تو کہی آسمان کی" کی طرح میں گیارہ شعر کی غزل لکھی۔ "زندگی میں پہلی بار میں نے اپنا نام ایک رسالے میں چھپا ہوا دیکھا تھا"[۷]

---

[۱] اخبار "دبدبہ سکندری" رامپور ۲۴ اگست ۱۹۰۸ء ـ دبدبہ سکندری تک رہنمائی کے لیے قبلہ امتیاز علی خاں صاحب عرشی کا ممنون ہوں۔

[۲] تذکرہ دانار کلی، لاہور ایڈیشن، صفحہ ۱۲-۳۱۱، ابوسعید بزمی نے تاریخ پیدائش ۱۸۸۹ء دی ہے۔

[۳] تذکرہ، ۳۳۱ - [۴] نقش آزاد، خط نمبر ۱۱۷ -

[۵] بنام عبدالرزاق کانپوری، اردو ادب' آزاد نمبر' شائع کردہ عابد رضا بیدار - [۶] ایضاً

اسی زمانے میں مرزا غالب کے شاگرد نادر شاہ خاں شوخی رام پوری مقیم کلکتہ کی فرمائش پر ارتجالاً چھ شعر کہے اور ساتواں شعر مزید فرمائش پر یہ کہا۔

وعدۂ وصل بھی کچھ طرفہ تماشا کی ہے بات
میں تو بھولوں نہ کبھی، ان کو کبھی یاد نہ ہو[1]

اسی زمانے میں مخزن نیا نیا نکلا تھا۔ اس میں چند تحریریں (اخبار نویسی، اور خاقانی شروانی) بھیجیں (نوبت رائے نظر کے خدنگ نظر (لکھنؤ) میں غزلیں نکلیں، اور انہیں کچھ دن بعد نثر کا ایک حصہ بڑھانے پر آمادہ کر لیا جس کی ترتیب اپنے ذمہ لے لی: احسن الاخبار اور تحفۂ احمدیہ (مرتبہ احمد حسن فتحپوری) میں بالالتزام مضامین نویسی ہونے لگی)۔ پھر خود اپنا ایک پرچہ لسان الصدق جاری کیا۔ یہ سب باتیں ۱۹۰۳ء اور ۱۹۰۴ء کی ہیں۔ اس وقت میری عمر ۱۵، ۱۶ برس سے زیادہ نہ تھی۔[2]

تعلیم سے پندرہ برس کی عمر میں فارغ ہو گیا تھا...... والد نے تدریس کا سلسلہ بھی شروع کرا دیا تھا...... سب سے پہلی تقریر میں نے ۱۹۰۳ء میں کی...... غالباً دوسرے سال انجمن حمایت اسلام کے جلسے میں شریک ہوا تھا اور تقریر بھی کی تھی[3] ندوۃ العلماء اور محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاسوں میں اب پابندی کے ساتھ شریک ہونے لگے۔ کانفرنس کے لکھنؤ اجلاس ہیں ۱۹۰۴ء میں ان کی شرکت کی شہادت موجود ہے۔[4]

اسی دوران میں شبلی سے تعارف ہو چکا تھا۔ ان کی دعوت پر 'الندوۃ' کے اسٹاف میں شامل ہو گئے اور اکتوبر ۱۹۰۵ء سے مارچ ۱۹۰۶ء تک اس سے وابستہ رہے۔[5] (اپریل میں الندوہ چھوڑ کر 'وکیل' امرتسر

---

[1] نقش آزاد، ۵۲۔

[2] ایضاً۔ جو فقرے بریکٹ ( ) میں ہیں اس کی ذمہ داری لینے کے لیئے میں تیار نہیں ہوں۔ مولانا نے البتہ یوں ہی کہا ہے۔ مزید توثیق کے لیئے: "آزاد کی کہانی" روایت ملیح آبادی ملیح آبادی کے یہاں کچھ اور پرچوں اور بعض تصانیف کے نام مل جائینگے جن کی تصدیق کے لیئے میرے پاس کوئی اور ذریعہ نہیں ہے۔

[3] نقش آزاد، ۵۲۔ [4] بیان ڈپٹی حبیب اللہ خاں۔ ترتیب عابد رضا بیدار، ضیا، جون ۵۹ء

[5] الندوۃ، اکتوبر ۱۹۰۵ء تا مارچ ۱۹۰۶ء۔

کے ادارے میں پہونچ گئے۔ مگر اسی سال کے آخر تک کسی مہینے دو وکیل کو چھوڑ کر خود اپنا اخبار نکالنے کی فکر میں تھے۔

وسط جنوری (۱۹۰۷ء) سے ایک مستقل اخبار میری ایڈیٹری میں کلکتہ سے نکلے گا: دارالسلطنت[۱]
۱۹۰۷ء سے مئی ۱۹۰۹ء تک کے درمیانی وقفہ میں بغداد، قاہرہ اور پیرس کا سفر کیا[۲] جون ۱۹۰۹ء میں وہ ہندوستان میں موجود تھے[۳]

۱۹۱۰ء میں وہ اس ہفتہ روزہ کے نکالنے کے لیئے بے چین تھے جو دو سال بعد الہلال کے نام سے نکلا[۴] ۱۹۱۲ء میں ۱۳ جولائی کو بالآخر الہلال نکل آیا۔ خوبصورت ٹائپ میں مصور پرچہ۔ روایت ساز!

"ہر شخص کی زندگی کے مختلف پہلو ہوتے ہیں اور ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک دوسرے سے کسی قدر متضاد و مختلف ہوں۔ خود میں گلیم زہد اور قبائے رندی کو ایک ہی وقت میں اوڑھنے کا مجرم ہوں[۵]"

"آنکھیں کھلیں تو عہدِ شباب کی صبح ہو چکی تھی اور خواہشوں اور ولولوں کی شبنم سے خارستانِ ہستی کا ایک ایک کانٹا پھولوں کی طرح شاداب تھا۔ اپنی طرف دیکھا تو پہلو میں دل کی جگہ سیماب کو پایا۔ دنیا پر نظر ڈالی تو معلوم ہوا کہ اس صبحِ فریب کے لیئے نہ تو سوز و تپش کی دم بھر ہے نہ ناامیدی و ناکامی کی شام۔ یہ سارا شہرستانِ امید اور نگارخانۂ نظر فریب صرف ہمارے ہی دیدہ و دل کی کامجوئیوں کے لئے بنا ہے اور گویا گوشہ گوشہ اور ذرہ ذرہ ہماری ہوسناکیوں کے لیئے چشم براہ

---

[۱] بنام حسن نظامی (اتالیق خطوط نویسی) ۱۹۰۶ء

[۲] کاروانِ خیال میں اس سفر کا تذکرہ آیا ہے، مزید: لوئی مینیوں: ابوالکلام آزاد مرتبہ ہمایوں کبیر؛ انڈیا ونس فریڈم۔

[۳] شبلی بنام ابوالکلام، ۱۵ جون ۱۹۰۹ء کا ایک خط (مکاتیب شبلی ۱۰ ص ۲۶۵)

[۴] مکاتیب شبلی؛ اتالیق خطوط نویسی: ۱۹۱۰ء کے خطوط۔

لسان الصدق کے بارے میں دوسری معتبر روایتوں کے علاوہ ملاحظہ ہو قاضی عبدالودود آجکل جون ۱۹۵۹ء

[۵] بنام حسن نظامی ۲۶ اکتوبر ۱۹۰۹ء (اتالیق خطوط نویسی)

ہے۔ جس طرف کان لگایا یہی صدا سُنائی دی.....

شہر یست پُر ز خوباں، و ز ہر طرف نگارے

یاراں صلائے عام است گر می کنید کارے

غفلت و مدہوشی نے افسوں پھونکا، سرمستی و سرگرانی نے جام بھرے، جنونِ شباب نے ہاتھ پکڑا اور ولولوں اور ہوسوں نے جو راہ دکھلائی دل کی خود فروشیوں نے اُسی کو منزلِ مقصود سمجھا ہوش و خرد کو گو پہلے حیرانی ہوئی لیکن پھر اس نے بھی آگے بڑھ کر اشارہ کیا، راہ ہے تو یہی اور وقت ہے تو اسی کا:

ساقیا مرنج از من عالم جوانی ہاست

جس طرف نظر اُٹھائی ایک صنم آبادِ اُلفت و پرستش پایا جس میں مندروں اور مورتیوں کے سوا کچھ نہ تھا۔ ہر مندر جبینِ نیاز کا طالب، ہر مورتی دل فروشی و جاں سپاری کے لئے وبالِ دوش، ہر جلوہ برقِ تمکین و اختیار، ہر نگاہ بلائے صبر و قرار۔

الفراق اے صبر و تمکیں، الوداع اے عقل و دیں

جس راہ میں قدم اُٹھایا، زنجیروں اور کمندوں نے استقبال کیا، جس گوشے میں پناہ لی وہی زندانِ ہوش و آگہی نکلا۔ ایک قید ہو تو ذکر کیجیے۔ ایک زنجیر ہو تو اس کی کڑیاں گنیئے....

وائے بر صیدے کہ یک باشد و صیادے چند

.....کبھی سرو کی بلند قامتی پر رشک آیا تو سربلندی و سرافرازی کے لئے دل خون ہوا۔ کبھی سبزۂ پامال کی خاکساری و افتادگی پر نظر پڑ گئی تو اپنے پندار و خود پرستی پر شرم آئی۔ کبھی بادِ صبا کی روش پسند آئی تو اقامت گزینی سے وحشت ہوئی۔ آوارگی و رہ نوردی کی دل میں ہوا سمائی۔ کبھی آبِ رواں کی بے قیدی و بے تعینی اس طرح جی کو بھائی کہ پابندیوں اور گرفتاریوں پر آنکھوں نے

سہ "لکھنؤ کے تماش بینوں کی اصطلاح میں 'خانہ ساز آشنا' اُسے کہتے ہیں جسے طوائفیں اپنے جی کے لگاؤ کے لیے لگائے رکھتی ہیں" نقشِ آزاد، ۳۲۳۔

آنسوؤں اور دل نے زخموں کے ساتھ ماتم کیا.... غرضکہ نہ تو اسباب میں کمی تھی اور نہ استعداد بالکل مفقود تھی۔

.... گمراہئ عمل کی آخری حد فسق ہے اور گمراہئ اعتقاد کی الحاد، سو فسق و الحاد کی کوئی قسم ایسی نہ تھی جس سے اپنا نامۂ اعمال خالی رہا ہو....

کوئی پکارتا ہے اور دروازہ نہیں کھلتا، کوئی بھاگتا ہے اور اس پر کمند پھینکے جاتے ہیں قانونِ طلب وسعی سے انکار نہیں۔ لیکن اگر وہ بے طلب دینا چاہے تو اس کا ہاتھ پکڑنے والا کون ہے.....

ناگہاں جاذبۂ توفیقِ الٰہی پردۂ عشقِ مجاز میں نمودار ہوا اور ہوس پرستیوں کی آوارگیوں نے خود بخود شاہراہِ عشق و محبت تک پہونچا دیا۔ آگ لگتی ہے تو رفتہ رفتہ شعلے بھڑکتے ہیں۔ سیلاب آتا ہے تو بتدریج پھیلتا ہے۔ یہ تو ایک بجلی تھی جو آناً فاناً نمودار ہوئی، چمکی اور دیکھا تو خاک کا ڈھیر تھا۔

ہوس و عشق پر کیا موقوف ہے۔ کوئی درمیانی منزل ہو، اگر قدم آگے بڑھنے سے رُک گئے تو پھر وہی منزل بہت اور رہرو اس کا پرستار.... کامیابی چلتے رہنے اور بڑھتے جانے کا نام ہے کہ:

ٹک دیکھ لیا، دل شاد کیا، خوش کام ہوئے اور چل نکلے

اور نامرادی نہیں ہے مگر اٹکنے اور رہ جانے میں۔

یک لحظہ غافل بودم و صد سالہ راہم دور شد

چنانچہ.... اس منزل کے وقفہ نے بھی زیادہ طول نہ کھینچا۔ ایک سال پانچ ماہ کے اندر اس کوچے کے بھی تمام رسم وراہ ایک ایک کر کے دیکھ ڈالے۔ کوئی گوشہ، کوئی مقام باقی نہیں چھوڑا۔ نہ مجنوں سے ہم عنانی کا سودا ہے، نہ فرہاد سے مقابلے کا دعویٰ.... البتہ یہ ضرور ہے کہ شیوۂ عشق و عاشقی و طریقِ آشفتگی و جاں سپاری کی جتنی باتیں سننے میں آتی تھیں وہ سب کر کے دیکھ لیں اور اس راہ کا کوئی حال اور معاملہ ایسا نہیں رہا جو کسی کی زبان پر ہو اور اپنے اوپر

نہ گزر چکا ہو....

....ایک ایک گھڑی اور ایک ایک لمحہ ایسا گزر چکا ہے کہ سیکڑوں آہیں اندر ہی اندر پھنکی ہیں، ہزاروں شورشیں سینے کے اندر ہی اندر جلی ہیں۔ آنسوؤں کو آنکھوں کی وسعت نہ ملی تو دل کے گوشے ہی میں طوفان اٹھاتے رہے....

انداز جنوں کونسا ہم میں نہیں مجنوں !
پر تیری طرح عشق کو رسوا نہیں کرتے

اگرچہ اس معاملے کا خاتمہ بظاہر ناکامی و مایوسی پر ہوا لیکن فی الحقیقت فتح و کامرانی کی ساری شادمانی اسی ناکامی میں پوشیدہ تھی۔ اسی ناکامی نے بالآخر کامیابی کی راہ کھولی.... غبار مجاز دور ہوا تو کعبۂ حقیقت سامنے تھا۔

....سارا کام پہلے سے ہو چکا تھا۔ چولھا مدتوں سے گرم تھا۔ ہوس بازی نے چنگاریوں کا کام دیا تھا، عشق نے شعلے بھڑکائے تھے۔ صرف اتنی بات باقی رہ گئی تھی کہ ایک دیگ اتار کر دوسری چڑھادی جائے۔ یہ کام عشق کی امیدوں سے نہ ہو سکا تو کیا مضائقہ، عشق کی مایوسیوں نے تو پورا کر دیا.....[۱]

"اگر ہوس پرستی و رندی کی منزل پیش نہ آتی تو نہیں معلوم حقیقت پرستی کے کتنے ہی گوشے ہیں جن سے ہمیشہ بے خبر رہتے۔"[۲]

"جس حال میں رہے نقص و ناطاقتی سے دل کو ہمیشہ گریز رہا اور شیوۂ تقلید و روشِ عام سے پرہیز۔ جہاں کہیں رہے اور جس رنگ میں رہے کبھی کسی دوسرے کے نقشِ قدم کی تلاش نہ ہوئی۔ اپنی راہ خود ہی نکالی اور دوسروں کے لیے اپنا نقشِ قدم رہنما چھوڑا۔ رندی و ہوسناکی کا عالم رہا تو اس کو بھی ناتمام نہ چھوڑا۔"[۳]

---

[۱] تذکرہ ۳۱۵ — ۳۲۴

[۲] ایضاً ۳۲۶

[۳] ایضاً ۳۲۸

اپنی شگفتگی و خستگی نہ تو کسی ہاتھ کی ممنون ہے، نہ کسی زبان کی، نہ خاندان کی، نہ تعلیم و تربیتِ ظاہری کی جو کچھ پایا ہے صرف بارگاہِ عشق سے پایا ہے۔ جتنی رہنمائیاں ملیں، صرف اسی مرشد و ہادیٔ طریق سے ملیں۔ سو درد بن کر آیا تھا، اگر درماں بن کے گیا۔۔۔ علم کا دروازہ اسی نے کھولا، عمل کی حقیقت اسی نے بتلائی۔۔۔۔ قرآن کے بھید اسی نے بتلائے، سنت کے اسرار اسی نے کھولے۔ نظر اسُ نے دی۔ دل اس نے بخشا۔۔۔

اگر کسی کو اوّل روز سے اپنے زہد و پاکی پر ناز ہو تو ہم کو بھی اپنی اس رندی و ہوسناکی کی تردامنی کا کوئی شکوہ نہیں جس کو عین اکیس بائیس سال کی عمر میں (کہ جنون شباب کی سرمستیوں کا اصل موسم ہوتا ہے) دونوں ہاتھوں سے اس طرح نچوڑا کہ ایک قطرہ بھی باقی نہ چھوڑا۔۔۔

باوجودیکہ اس معاملے پر کامل نو دس برس گزر چکے[*]۔۔۔۔ لیکن الحمد للہ کہ جو درد پہلے داغ اور پھر زخم بن کر رہا تھا اب ناسور بن کر نہاں خانۂ دل میں محفوظ ہے اور امید ہے کہ ہمیشہ محفوظ رہے گا۔"[1]

مولانا کی سوانح حیات کا باقی ماندہ حصہ جانا پہچانا ہے۔

۱۹۱۲ء سے ۱۹۱۶ء تک الہلال (اور پھر البلاغ) نکالا[2]۔ ۳۰ مارچ ۱۹۱۶ء سے یکم جنوری ۱۹۲۰ء تک رانچی میں نظربند رہے[3] اور ۱۹۲۳ء میں کانگریس کے خصوصی اجلاس میں اس کے صدر چن لیے گئے جس عہدہ کی ذمہ داری ایک بار اور ان کو سپرد کی گئی اور اس بار کامل ۶ سال کیلئے: ۱۹۴۰ء سے ۱۹۴۶ء تک[4]۔

"میں نے ۱۹۱۲ء میں ایک اردو جرنل الہلال جاری کیا۔۔۔۔ الہلال نے تین سال کے اندر مسلمانان ہند کی مذہبی اور سیاسی حالت میں بالکل نئی حرکت پیدا کر دی۔۔۔۔ الہلال نے مسلمانوں کو تعداد کی جگہ ایمان پر اعتماد کرنے کی تلقین کی اور بے خوف ہو کر ہندوؤں کے ساتھ مل جانے کی دعوت دی۔ اس

---

[*] یعنی یہ بات ۱۹۰۸ء، ۱۹۰۹ء کے لگ بھگ کی ہے۔ اپنے حساب سے اس وقت ان کی عمر ۲۰، ۲۱ سال تھی۔

[1] تذکرہ۔ ۳۰۔ ۳۲۹۔

[2] الہلال اور البلاغ کے بارے میں تفصیل کے لیے دیکھیے "ہندوستانی صحافت کا ایک اہم باب" از عابد رضا بیدار، اردو ادب، آزاد نمبر۔

[3] تذکرہ، دیباچہ اور آخری اوراق، اخبار پیغام کلکتہ۔ [4] انڈیا ونس فریڈم

سے وہ تبدیلیاں رونما ہوئیں جن کا نتیجہ آج متحدہ خلافت و سوراج ہے۔ بیورو کریسی ایک ایسی تحریک کو زیادہ عرصے برداشت نہیں کر سکتی تھی۔ اس لیئے پہلے الہلال کی ضمانت ضبط کی گئی، پھر جب البلاغ کے نام سے دوبارہ جاری کیا گیا تو ۱۹۱۶ء میں گورنمنٹ آف انڈیا نے مجھے نظر بند کر دیا۔ میں بتلانا چاہتا ہوں کہ الہلال تمامتر زندگی یا موت کی دعوت تھی۔ اسلام کی مذہبی تعلیمات کے متعلق اس نے جس سلک بحث و نظر کی بنیا ڈالی، اس کا ذکر یہاں غیر ضروری ہے، صرف اس قدر اشارہ کروں گا کہ ہندوؤں میں آج مہاتما گاندھی مذہبی زندگی کی جو روح بیدار کر رہے ہیں، الہلال اس کام سے ۱۹۱۴ء میں فارغ ہو چکا تھا۔[۱]

۱۹۲۱ء کے آخر میں ملیح آبادی کی ادارت میں کلکتے ہی سے ہفتہ وار پیغام نکلوایا جو تین مہینے چل کر مولانا کی گرفتاری کے بعد بند ہو گیا۔[۲] پیغام پر مولانا کی صحافتی زندگی کا خاتمہ ہو گیا۔

——— پھر اس کے بعد کی زندگی خالص عملی سیاست کی زندگی ہے جو تاریخ آزادئ ہند کی کتابوں کے علاوہ "انڈیا وِنس فریڈم" (آزادی کی جیت) میں محفوظ ہے۔ اور معلوم عوام ہے اس خارجی سوانح زندگی کے اندرونی دھارے دیکھنا ہوں تو جامع مسجد کی ۱۹۴۷ء کی یادگار تقریر کافی ہے۔ اس میں اس بے چین روح کے سارے احساسات سمٹ آئے ہیں۔ اس کے نتیجے کیلئے نقشِ آزاد کے ۲۵ر جنوری اور ۱۷ر جون ۱۹۳۶ء اور ۲۵ر جولائی ۱۹۳۵ء کے خطوط پڑھ لیجے، قوم پرست آزاد کا پورا خاکہ سامنے آجائے گا۔

تصانیف جن کا تذکرہ نقشِ آزاد میں آیا ہے اور جس جس طرح آیا ہے[۳]

تذکرہ ——— "اصل قیمت دو روپے ہے"[۴]

---

[۱] قول فیصل، ص ۶۷-۶۸، ۱۱ر جنوری ۱۹۲۲ء

[۲] پیغام کے بارے میں تفصیل کے لیئے دیکھیئے عابد رضا بیدار کا اشاریہ، نگار، مئی ۱۹۵۹ء

[۳] تصانیف کی تفصیل کے لیئے ملاحظہ ہو:- آزاد ببلوگرافی مرتبہ عابد رضا بیدار، اردو ادب، آزاد نمبر۔ ص ۳ نمبر ۲۸

ترجمان القرآن جلد اوّل اشاعت قبل از ۲۵ر جولائی ۱۹۳۲ء

〃 جلد دوم 〃 مارچ۔مئی ۱۹۳۶ء (تعداد چھ ہزار)

〃 جلد سوم کی کتابت شروع جنوری ۱۹۳۷ء تک اشاعت کی توقع[۲۷]

ترجمان القرآن اوّل دوم، طبع ثانی اشاعت اپریل۔جولائی ۱۹۴۷ء (بلا اجازت)

ام القرآن یعنی تفسیر سورۂ فاتحہ۔ ضخامت تقریباً ۲۰۰ صفحات۔ ۱۹۳۶ء میں اشاعت کیلئے تیار[۲۸]

غبارِ خاطر اشاعت اپریل، مئی ۱۹۴۶ء تعداد ۵۰۰۰

——— نیا ایڈیشن فروری ۱۹۴۷ء

مضامین جن کا ذکر نقشِ آزاد میں آیا ہے:[۲۹]

منصب خلافت کی تنسیخ زمیندار جون ۱۹۲۴ء۔تین شمارے

ایک طویل سلسلۂ مضمون زمیندار، اکتوبر ۱۹۲۵ء

.... 'پیغام' ۱۹۲۷ء

سرمد نظام المشائخ، مئی۔جون ۱۹۱۰ء (اتالیق خطوط نویسی)

غالب تصنیف مہر پر تعلیقیں ۴ر فروری ۱۹۴۰ء کو مکمل (نقشِ آزاد)

---

۲۷ نمبر ۲۲، ۳۱، ۳۸۔

۲۸ نمبر ۴۰، ۴۱۔

۲۹ متفرق تحریروں کا ایک مکمل اشاریہ آزاد بیلیوگرافی میں شامل ہے لیکن یہ مضامین جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے اُس میں نہیں آسکے اس لیے کہ اصل مجھے نہیں مل سکے۔ سرمد والا مضمون بھی مجھے ایک کتاب کے مقدمے کی حیثیت سے ملا تھا مستقل مضمون کی حیثیت سے نہیں۔

ادبیات

غزل

جناب الم مظفر نگری

آتی ہے اک آواز مجھے دل کی طرف سے
منزل کا بلاوا ہے یہ منزل کی طرف سے

حملے مری کشتی پہ کیا کرتے ہیں طوفاں
دریا کی طرف سے کبھی ساحل کی طرف سے

جلووں کو وہ اپنے کہاں دیکھے گا کہ جس نے
منہ پھیر لیا آئینۂ دل کی طرف سے

تیرِ نگہ ناز کی شوخی کو نہ پوچھو
آتا ہے کلیجے کی طرف دل کی طرف سے

یہ فصلِ چمن ہے کہ سرِ گلشنِ ہستی
ہوتا ہے کوئی جشن عنادل کی طرف سے

رہزن سے تو ہر گام پہ رہتا ہوں میں ہشیار
خطرہ ہے مگر رہبرِ کامل کی طرف سے

موجود نہیں ہو نہ وہ مقصودِ نظر دیکھ
نظریں نہ ہٹا جلوۂ باطل کی طرف سے

ہر ذرۂ ہستی میں تڑپ ہوگئی پیدا
جب درد کی اک موج اٹھی دل کی طرف سے

سرگشتۂ وحشت ہے کوئی بعدِ فنا بھی
گزرا ہے غبار اک ابھی محمل کی طرف سے

آئے گا کوئی جام ادھر بھی کہ ابھی تو
جاری ہے کرم ساقیِ محفل کی طرف سے

برسے گی سرِ خم کدۂ عشق یہ کھل کر
اٹھی ہے گھٹا میکدۂ دل کی طرف سے

رہتا ہوں الم اس لیئے سرگرمِ سخن میں
ملتی ہے مجھے داد مرے دل کی طرف سے

"نوائے غم"

(ہندوستان کے حالیہ فرقہ وارانہ فسادات سے متاثر ہو کر)

(از جناب ساحر بھوپالی)

یوں اب کے گھٹا چھائی، جیسے کہ نہیں چھائی
یوں اب کے بہار آئی، جیسے کہ نہیں آئی

کچھ ایسی فضا مجھ کو ہر سمت نظر آئی
جیسے کسی پاگل نے لی ہو ابھی انگڑائی

آج ہم سے شناسائی کل ان سے شناسائی
بھٹکے ہوئے رہبر کے پیرو بھی ہیں ہرجائی

آزادی تو لاتی ہے "پیغام" بہاروں کا
اللہ مگر یاں تو سب لٹ گئی رعنائی

جس سمت نگہ اٹھی اک حشر بپا دیکھا
جو شکل نظر آئی غمگین نظر آئی

آج ہر متنفس ہے خودغرض و جفا شیوہ
صورت تو ذرا دیکھو جیسے کوئی سودائی

یہ دورِ جمہوریت، یہ خون کی ارزانی
ہونے دو جو ہوتی ہے نمرودوں کی رسوائی

انصاف اگر چاہا، تعزیریں ملیں ہم کو
داتاؤں کو اس پر بھی کچھ شرم نہیں آئی

تیور یہی کہتے ہیں مظلوم وفاؤں کے
لینے کو ہے پھر پلٹا یہ دورِ خود آرائی

مظلومیتِ انساں دیکھی نہیں جاتی اب
لے لے مری آنکھوں کی اللہ تو بینائی

کچھ اس طرح ٹپکے ہیں آنسو مرے دامن پر
گویا دلِ پُر غم کی تصویر اتر آئی

ساحر مرے دل کا اب کچھ اور ہی عالم ہے
چھٹنے کو ہے ہاتھوں سے دامانِ شکیبائی

تبصرے

تجلیاتِ عثمانی از پروفیسر انوار الحسن صاحب شیر کوٹی۔ تقطیع کلاں ضخامت ۴۰۰ صفحات کتابت وطباعت بہتر قیمت عمہ پتہ :- ادارہ نشر المعارف چھلیک ملتان شہر (مغربی پاکستان)

حضرتنا الاستاذ مولانا شبیر احمد عثمانی رحمتہ اللہ علیہ علم و فضل اور دوسرے اوصاف و کمالات کے باعث اس عہد کی بڑی ممتاز اور نامور شخصیت کے مالک تھے۔ ضرورت تھی کہ حضرت موصوف کی ایک جامع اور مبسوط سوانح حیات مرتب کی جاتی جس سے لوگوں کو آپ کے بلند مدارج علمیہ و کمالات کا علم ہوتا اور آئندہ نسلیں اوس سے روشنی حاصل کرتیں۔ خوشی کا مقام ہے کہ اس اہم کام کا بیڑہ پروفیسر انوار الحسن صاحب نے اٹھایا جو خود بھی دار العلوم دیوبند سے علمی انتساب اور حضرت مرحوم سے شرفِ تلمذ رکھتے ہیں۔ موصوف نے حضرت الاستاذ کا تذکرہ دو الگ الگ جلدوں میں لکھنے کا ارادہ کیا ہے۔

زیر تبصرہ کتاب اسی تذکرہ کی جلد اوّل ہے جو حضرت الاستاذ کے صرف علمی و ادبی کمالات کی نہایت مفصل و مبسوط روئداد پر مشتمل ہے، اس کے بعد دوسری جلد "حیات عثمانیؒ" کے نام سے ذاتی سوانح و حالات پر ہوگی۔ اس جلد میں پہلے بطور تعارف بہت ہی مختصر طور پر حضرت الاستاذ کے ذاتی حالات یعنی پیدائش تعلیم۔ درس۔ مذہبی خدمات اور وفات کا تذکرہ ہے۔ اور اس کے بعد حضرت مرحوم کو حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی سے لے کر حضرت شیخ الہند تک جن جن بزرگوں سے استفادہ کی علمی نسبت حاصل رہی ہے اُس کا بیان ہے۔ پھر اسلامی علوم و فنون یعنی تفسیر، حدیث، فقہ۔ علم کلام۔ منطق اور فلسفہ وغیرہ جن میں مولانا رحمتہ اللہ علیہ کے کمالات مسلم تھے، ان کا ذکر بڑی تفصیل اور جامعیت کے ساتھ ہے اور اس کی ترتیب یہ ہے کہ پہلے ہر علم کی تعریف اور اس

کی مختصر تاریخ بیان کی گئی ہے پھر حضرت کے اُس علم میں جو ممیزات و مختصات ہیں اور اس سلسلہ میں آپ نے جو قلمی اور درسی خدمات انجام دی ہیں اُن کا ذکر بسط و تفصیل سے ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس سے متعلق مختلف اہل علم و نظر کی جو شہادتیں ہیں اُن کا بھی حوالہ دیتے گئے ہیں۔ آخر میں دوسرے کمالات یعنی بلند پایہ خطابت، عربی اور اردو میں تحریر و تصنیف کی اعلیٰ قابلیت، شعر گوئی، سیاسی فکر، اصابتِ رائے اور حق گوئی وغیرہ کا تذکرہ ہے اور وہ بھی مدلّل و مبرہن۔ مبسوط اور مفصل۔ اس طرح حضرت مرحوم کے کمالات علمیہ و ادبیہ کا یہ تذکرہ سات سو صفحات کی ضخیم کتاب میں تمام ہوا ہے۔ جو بے شبہ معلومات آفرین بھی ہے اور بصیرت افروز بھی، اس کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ لائق مصنف نے حضرت مرحوم کی تمام چھوٹی بڑی تصانیف اور مقالات اور تقاریر و خطبات کے فراہم کرنے اور اُن کا بالاستیعاب مطالعہ کرنے اور پھر اپنے خیالات و افکار کو مرتب کرنے میں بڑی محنت و کاوش کی ہے۔ فجزاہ اللہ عنا احسن الجزاء۔ زبان و بیان شگفتہ، مؤثر اور دلنشین ہے۔ خدا کرے کہ دوسری جلد حیات عثمانی بھی جلد شائع ہو اور ایسی ہی کامیاب ہو۔

سکھ مسلم تاریخ حقیقت کے آئینہ میں

از:۔ جناب ابوالامان امرتسری۔

تقطیع کلاں۔ ضخامت ۲۴۳ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد ہے۔ تین روپے آٹھ آنے۔ پتہ:۔ ادارۂ ثقافت اسلامیہ پاکستان ۲۔ کلب روڈ لاہور۔

انگریزوں کے عہد میں ہندوستان میں مسلمانوں کے دورِ حکومت سے متعلق بعض سیاسی اغراض سے جو غلط سلط تاریخیں لکھی گئی ہیں اُن کا جہاں ایک طرف نتیجہ یہ ہوا کہ ہندو مسلمانوں کے تعلقات خراب ہو گئے۔ دوسری جانب اُن کا ایک اثر یہ بھی ہوا کہ سکھوں میں مسلمان بادشاہوں کے جبر و ستم کے ایسے افسانے عام ہو گئے جن کی تاریخی اعتبار سے کوئی سند اور بنیاد نہیں ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں سکھوں میں عام طور پر حسب ذیل تین باتیں بہت مشہور ہیں:۔

(۱) جہانگیر بادشاہ نے گورو ارجن کو محض مذہبی تعصب کی بنا پر قتل کرایا

(۲) اورنگ زیب نے سکھوں کے نویں گورو تیغ بہادر کو دہلی بلایا اور اسلام قبول نہ کرنے کے جرم میں چاندنی چوک میں قتل کرا دیا۔

(۳) سرہند کے صوبہ دار کے حکم سے گورو گوبند سنگھ جی کے دو شیر خوار اور بے گناہ بچے محض اس جرم میں دیوار میں زندہ چنوا دیئے کہ وہ گورو صاحب کے بچے ہیں اور اسلام قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں۔

سکھوں میں یہ تینوں باتیں اس درجہ مشہور رہیں کہ وہ اب بھی اپنے مذہبی اجتماعات و تقریبات میں ان کا برملا اظہار کرتے ہیں اور اس کا اثر سکھوں اور مسلمانوں کے باہمی تعلقات پر جیسا کچھ بھی ہو سکتا ہے وہ ظاہر ہے۔ لیکن بڑی خوشی کی بات ہے کہ جناب ابو الامان صاحب امرتسری نے زیر تبصرہ کتاب میں نہایت قوی اور ناقابل تردید دلائل سے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ تینوں الزامات بالکل بے بنیاد اور لغو ہیں اور تاریخی اعتبار سے ان کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ اس کتاب کی بڑی خوبی یہ ہے کہ چونکہ لائق مصنف گورمکھی زبان کے بھی بڑے فاضل ہیں۔ اور اس بنا پر سکھ لٹریچر کا ان کا مطالعہ بڑا وسیع اور محققانہ ہے اس لیئے انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اس کا بڑا اور اصل ماخذ سکھوں کا قدیم و جدید لٹریچر ہے جس کے اقتباسات کتاب کے ہر صفحہ پر بکھرے ہوئے ہیں۔ مزید تائید کے لیئے انگریزی۔ فارسی اور اردو کی کتب تاریخ اور مجلات و رسائل کے بھی حوالے ہیں۔ انداز بیان شستہ اور سنجیدہ و متین ہے۔ کہیں بھی سنجیدہ تاریخ نگاری کا دامن ہاتھ سے نہیں جانے دیا ہے۔ سکھوں کے مذہبی پیشواؤں کے نام عزت سے لیئے ہیں اور کوئی لفظ ایسا نہیں ہے جس سے طنز یا دلآزاری کا پہلو نکلتا ہو، اس کتاب کا مطالعہ کرنے کے بعد ان الزامات کی بے حقیقی میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا اور یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ یہ تینوں الزامات جہانگیر اور اورنگ زیب کی وفات کے بہت عرصہ بعد خاص اغراض سے گھڑے گئے اور تاریخوں میں جعلی طور پر داخل کیئے گئے ہیں۔ اگرچہ جگہ جگہ اقتباسات کی کثرت اور بعض مضامین کی غیر ضروری تکرار کی وجہ سے

متعدد مواقع پر ثقالت پیدا ہوگئی ہے۔ لیکن بحیثیت مجموعی موضوعِ بحث کے اعتبار سے یہ کتاب اردو لٹریچر میں اپنی نوعیت کی پہلی کتاب ہے۔ اور اس لائق ہے کہ اس دور کی تاریخ کا ہر طالب علم خصوصاً اور اربابِ ذوق سکھ اور مسلمان عموماً اس کا ٹھنڈے دل و دماغ سے مطالعہ کریں۔ سکھوں اور مسلمانوں کی غلط فہمیوں کو دور کرنے میں اس کتاب سے بڑی مدد ملے گی۔

آئینۂ دلدار از:۔ جناب محمد ابرار علی صاحب صدیقی۔ تقطیع خورد۔ ضخامت ۲۵۶ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت تین روپے ہے۔ پتہ:۔ خالد ظفر صاحب ۳۹/۶ جی نظامی روڈ۔ سنٹرل جیکب لائن۔ نزد پرانی نمائش۔ کراچی۔

ہند میں :۔ نظامی بک ایجنسی۔ بدایوں (یو۔پی)

بدایوں ہند کا ایک بڑا مردم خیز خطہ ہے۔ جہاں بڑے بڑے صوفیاء، اولیاء، علماء، ادباء اور مورخین و شعراء پیدا ہوئے اور دور دور تک اُن کا فیض پہونچا۔ اسی شہر کے ایک بزرگ سید محمد دلدار علی صاحب مذاق میاں بھی تھے ۱۸۱۹ء میں پیدا ہوئے اور ۱۸۹۴ء میں وفات پائی۔ موصوف جہاں ایک طرف بلند پایہ صوفی اور صاحبِ بیعت و ارشاد بزرگ اور مختلف سلاسلِ طریقت میں مجاز تھے۔ دوسری جانب فارسی اور اردو کے بلند پایہ شاعر اور مصنف بھی تھے۔ اور اسی حیثیت سے اُن کے تعلقات اُس عہد کے نامور شعراء اور علماء مثلاً مرزا غالب، مومن، ناسخ، آتش، مفتی صدر الدین آزردہ، امیر مینائی، مولانا عبد الحق خیر آبادی اور مولانا محمد حسین آزاد وغیرہم سے بڑے دوستانہ اور مخلصانہ تھے اور جیسا کہ ان حضرات کے خطوط سے ظاہر ہوتا ہے یہ سب میاں صاحب کے علم و فضل کے معترف اور مداح تھے۔ زیر تبصرہ کتاب میں لائق مرتب نے انہیں میاں صاحب کے خاندانی اور ذاتی حالات و سوانح بڑی محنت اور کاوش سے فراہم کئے ہیں۔ اس کے علاوہ کتاب میں متعدد مکتوبات بھی ہیں۔ جو مختلف مشاہیر علم و ادب نے میاں صاحب کو لکھے تھے یا لکھے کسی اور کو تھے مگر اُن میں میاں صاحب

کا تذکرہ ہے اور بعض خطوط خود میاں صاحب کے بھی نوشتہ ہیں۔ کتاب کا ایک معتدبہ حصّہ صوفی کے انتخاب کلام اور پھر سلاسلِ طریقت کی تفصیل و تشریح پر مشتمل ہے اس اعتبار سے یہ کتاب بیک وقت تصوف پر بھی ہے اور شعر و ادب پر بھی اور اس لیئے ہر ذوق کا آدمی اسکے مطالعہ سے شاد کام ہو سکتا ہے۔ شروع میں ڈاکٹر ابو اللیث صدیقی کا ایک مقدمہ ہے۔ جہاں تک میاں صاحب کے علم و فضل، شاعری اور ادبی کمال کا تعلق ہے اُن کے بلند مرتبہ و مقام میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ لیکن بحیثیت صوفی کے اس کتاب کو پڑھ کر یہ کہنا مشکل ہے کہ ان کا اصل مسلک کیا تھا کیونکہ اس سلسلہ میں اُن کے کلام میں تضاد ملتا ہے۔ مثلاً ایک جگہ حمد میں کہتے ہیں ؎

تو ہی ہے اوّل تو ہی ہے آخر تو ہی ہے باطن تو ہی ہے ظاہر　　تو ہی ہے مظہر تو ہی ہے مظاہر ظہور تو ہے ظہیر تو ہے

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کا مسلک وحدت الوجود ہے۔ لیکن ایک اور جگہ فرماتے ہیں ؎

یہاں نہ اوّل ہے اور نہ آخر یہاں نہ باطن ہے اور نہ ظاہر　　نہ شش جہت اندر و نہ باہر نہ تحت و فوق و زمین سما ہے

بلکہ اسی غزل کے ایک شعر میں تو یہاں تک کہہ گذرے ہیں ؎

نہ کفر اسلام ہے نہ ایمان نہ مومن و کافر و مسلمان　　نہ کچھ حلال و حرام و کفران نہ لعن طعن اور بُرا بھلا ہے

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاعر مسلک عنادیہ سے تعلق رکھتا ہے علاوہ بریں ایک جگہ شریعت کا اس درجہ لحاظ و پاس ہے کہ فرماتے ہیں:۔ "اگر خطرہ مخالف شرع شریف باشد شیطانی و نفسانی بود و اگر موافق شرع است رحمانی است" لیکن اس کے برخلاف محمد یوسف علی خاں کے نام جو خط ہے اُس میں نماز و روزہ اور حج کی تنقیص کے ساتھ ساتھ یہاں تک لکھ گئے ہیں کہ :۔

"از صحبت زنان یا زماندن کار مخنثان است"۔

غرض کہ یہی وہ "رموزِ تصوف" ہیں جن کے باعث تصوف کو شریعت کا حلیف نہیں بلکہ حریف سمجھا گیا ہے اور اس سے اسلام کو شدید نقصان پہونچا ہے یہ شاہ نداق میاں کی خصوصیت نہیں صوفیا کے عام تذکروں میں اسی قسم کی باتیں ملتی ہیں جن کا زبان سے نکالنا بھی شریعت میں شدید معصیت ہے۔

بُرہان

جلد ۴۳ شمارہ ۲

اگست ۱۹۵۹ء مطابق صفر ۱۳۷۹ھ

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

آغاز

آجکل جمہوریت کا زمانہ ہی۔ کوئی بات خواہ کتنی ہی معقول اور درست ہو لیکن اگر بدقسمتی سے اُس کو ووٹوں کی اکثریت حاصل نہیں ہے تو غیر تو غیر اپنوں سے بھی اس کو منوانا آسان نہیں ہی اسی بنا پر پروپگنڈا اور رائے عامہ کو ہموار کرنے پر حکومتیں ہزاروں لاکھوں روپیہ خرچ کرتی ہیں اور اس کام کے لئے مستقل محکمے اور ان کے لئے بڑا اور وسیع عملہ رکھتی ہیں حکومتوں کے علاوہ ہر فرقہ اور ہر جماعت کو بھی یہی کرنا پڑتا ہے۔ اس مقصد کے حصول کا سب سے زیادہ کامیاب ذریعہ پریس ہے لیکن بڑے افسوس کی بات ہے کہ ہندوستان کے مسلمان جہاں اور مختلف حیثیتوں سے پست ماندہ ہیں اس اعتبار سے بھی ان کی حالت بڑی زبون اور قابلِ رحم ہے۔ چنانچہ اس وقت صورتِ حال یہ ہے کہ ان کے پاس پریس کی کوئی طاقت نہیں ہی۔ ان کے تھوڑے بہت جتنے اخبارات ہیں بھی وہ سب اردو میں ہیں اور ان کو دوسرے لوگ تو کیا پڑھیں گے خود انگریزی داں مسلمانوں کا ایک بڑا طبقہ نہیں پڑھتا اور چونکہ یہ لوگ صرف انگریزی کے اخبارات پڑھتے ہیں جن کو مسلمانوں کے معاملات و مسائل کے ساتھ کوئی ہمدردی نہیں ہی اس لئے خود ان لوگوں کو بھی علم نہیں ہوتا کہ ملک کی اس اہم اور بڑی اقلیت کو کن مشکلوں اور پیچیدگیوں سے دوچار ہونا پڑ رہا ہے اور ان کا حل کیا ہے؟ انگریزی کے پریس کا مسلمانوں کے ساتھ کیا معاملہ ہی۔ اس کا اندازہ اس ایک بات سے لگایا جاسکتا ہی کہ پچھلے دنوں مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب نے مبارکپور اور بھوپال کا دورہ کرکے وہاں کی اصل صورتِ حال سے متعلق ایک نہایت معقول، سنجیدہ اور حقیقت افروز بیان اردو اخبارات میں شائع کیا اور اس بیان کا انگریزی میں ترجمہ کرا کے انگریزی کے متعدد نیشنلسٹ اخبارون کو بھیجا لیکن ان میں سے کسی ایک اخبار نے مولانا کے بیان کی ایک سطر بھی شائع نہیں کی۔ حالانکہ یہی اخبارات سکھوں، عیسائیوں، اچھوتوں،

مہا سبھا اور جن سنگھ کی خبریں اور ان جماعتوں کے لیڈروں کے بیانات آئے دن نمایاں طور پر شائع کرتے رہتے ہیں جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے۔ یہ اخبارات عید بقر عید اور محرم کے موقع پر فوٹو چھاپ دیں گے تاکہ دنیا کو معلوم ہو کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد آباد ہے اور وہ سیکولر نظام حکومت کے ماتحت اپنے مذہبی تہوار اور رسومات امن و امان اور سکون و اطمینان سے ادا کرتے ہیں، اس طرح ان کا مقصد خود اکثریت یا گورنمنٹ کے حق میں پروپگنڈہ کرنا ہی ہوتا ہے لیکن مسلمانوں کے معاملات کیا ہیں؟ تعلیم میں، تجارت میں، معاشی خوشحالی میں اور سماجی رفاہیت میں ان پر جو پست ماندگی طاری ہے اس کا کیا علاج ہے؟ ان معاملات میں ان کی مشکلیں اور شکایات کیا ہیں؟ ان کے لیڈر کیا کہتے ہیں؟ خود ان کے احساسات کیا ہیں؟ ان چیزوں کی نسبت انگریزی اخبارات میں آپ ایک لفظ بھی نہیں دیکھیں گے۔ انتہا یہ ہے کہ مسلمانوں کا بڑے سے بڑا نیشنلسٹ لیڈر، صحافی، ادیب یا مصنف مرجاتا ہے اور اسکی خبر وفات تک یا تو سرے سے چھپتی ہی نہیں اور اگر کسی نامہ نگار کی رپورٹ پر چھپی بھی تو بہت معمولی اور سرسری طور پر۔

علاوہ ازیں ضرورت اس بات کی بھی ہے کہ اسلام کی تعلیمات اور اس کے کلچر اور تاریخ پر بھی وقتاً فوقتاً انگریزی میں مقالات و مضامین شائع ہوتے رہیں تاکہ جو لوگ واقعی کسی غلط فہمی یا معلومات کی کمی کے باعث اسلام اور مسلمانوں کے متعلق اچھی رائے نہیں رکھتے ان کے خیال کی اصلاح ہو سکے اور ان کا رویہ بدلے، ظاہر ہے یہ سب کام صرف اردو پریس سے سرانجام نہیں پا سکتا ضرورت اور بہت سخت ضرورت ہے کہ مسلمانوں کے روزنامے انگریزی زبان میں بھی ہوں اور اس شان کے ہوں کہ حکومت کے ارکان اور اکثریت کے افراد بھی ان کا مطالعہ کریں اور اس طرح ملک کی رائے عامہ مسلمانوں کے حق میں ہموار ہو۔ ہونا تو یہ چاہیے کہ ہر بڑے شہر مثلاً دلی، کلکتہ، بمبئی، مدراس اور حیدرآباد سے ایک ایک روزنامہ شائع ہو لیکن اگر سردست ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو کم از کم دلی اور کلکتہ سے تو ایک ایک روزنامہ یا اسٹیٹسمین کی طرح ایک ہی اخبار کے دو اڈیشن شائع کرنے کا بندوبست کیا جائے

اس میں شک نہیں کہ مسلمانوں کی اقتصادی حالت بہت کمزور اور زبون ہے لیکن یہ جو کچھ ہے اکثریت کے اعتبار سے ہے ورنہ اللہ کے فضل و کرم سے ان میں اب بھی ایسے متمول افراد موجود ہیں کہ ان میں سے ہر شخص بذاتِ خود ایک روزنامہ نکال سکتا ہے۔ پھر اس میں تو صدقہ و خیرات کرنے کا بھی سوال نہیں ہے۔ بلکہ اگر

اس کو ہوش وگوش سے چلایا جائے اور اس کا انتظام تجربہ کار ہاتھوں میں ہو تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ وہ ایک مفید اور نفع بخش کاروبار ثابت نہ ہو۔ ترقی یافتہ ملکوں میں اخبار نکالنا خود ایک مستقل کاروباری شعبہ ہے اور لوگ اسی سے ہزاروں لاکھوں روپیہ کما رہے ہیں۔ اگر شخصی طور پر اس کام کو انجام دینے کی صورت پیدا نہ ہو تو پھر یہ تو بہت ہی آسان ہے کہ ایک لمیٹڈ کمپنی قائم کیجائے اور وہ قوم کا ایک اہم ترین فریضہ ادا کرے۔

بعض حضرات کے سامنے جب اس ضرورت کا ذکر آتا ہے تو وہ جمعیۃ علمائے ہند کے ہفتہ وار اخبار "مسیح" اور اس کی بُری طرح ناکامی کا ذکر کرتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ مسیح کی ناکامی کے اسباب طبعی ہیں۔ اس میں اس بات کا دخل تو ہو سکتا ہے کہ وہ جمعیۃ علماء کا اخبار تھا اور اس لئے وہ کاروباری طور پر وہ سب طریقے اختیار نہیں کر سکتا تھا جو دوسرے اخبارات کرتے اور کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کی ناکامی میں اس بات کا دخل ہرگز نہیں ہے کہ وہ مسلمانوں کا ترجمان تھا۔ پھر اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ اُس کا انتظام اُن حضرات کے ہاتھ میں تھا جو انگریزی اخباروں اور اُن کے کاروباری معاملات و مسائل کا کچھ زیادہ تجربہ نہیں رکھتے تھے۔

کسقدر حسرت و افسوس کی بات ہے کہ آج ملک کو آزاد ہوئے بارہ برس ہو گئے اس مدت میں دوسرے فرقے کہاں سے کہاں پہنچ گئے لیکن مسلمانوں میں اب تک اپنی ملی تنظیم اور اس کے مقتضیات و لوازم کا اجتماعی شعور و احساس بھی پیدا نہیں ہوا ہے ان میں متمول بھی ہیں اور پر جوش و مخلص کارکن بھی جو اپنے اپنے ذوق کے مطابق مختلف شعبوں میں کام کر رہے ہیں۔ لیکن ان کے سامنے کوئی ملی پلان (Community Project) نہیں ہے اور اسی بنا پر بہت سے ضروری کام جو کرنے کے ہیں ان کی طرف بالکل توجہ نہیں ہے اور جو کام ہو رہے ہیں ان میں ہم آہنگی اور یکسانیت نہیں ہے ہر گروہ اپنی اپنی ڈفلی اور اپنا اپنا راگ لئے بیٹھا ہے اور دوسروں کے ساتھ اشتراک تعاون کی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ یہ انداز فکر اور عمل و کردار میں یہ تشتت اور ملی و قومی مسائل کے ہمہ جہتی احساس کا یہ فقدان ملک کے آیندہ نقشہ میں ان کے مستقبل کی طرف سے مایوسی کا سخت ناگوار اعلان ہے۔

آج ۱۵ اگست کو جب کہ پورا ملک آزادی کی بارہویں سالگرہ کا جشن منا رہا ہے ہم چاہتے ہیں کہ مسلمان چند لمحوں کے لئے سر بگریباں ہو کر سوچیں کہ وہ خود کیا ہیں؟ انھوں نے اب تک اپنی حالت کو بہتر بنانے کے لئے کیا کیا ہے؟ اور انھیں کیا کرنا چاہیئے۔

یونانی علوم کا مسلمانوں میں داخلہ

جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم، اے، ایل ایل بی، بی ٹی، ایچ رجسٹرار امتحانات
عربی و فارسی اتر پردیش

(۲)

(۴) ابن الندیم نے الفہرست میں مترجمین کے ذکر کے لئے ایک مستقل فصل لکھی ہے۔ ان میں اکثر لوگ مختلف زبانوں سے واقف تھے اور اس لئے یونانی سے بھی واقف تھے۔ بعض یونانی سے واقف نہیں تھے صرف سریانی یا نہدی یا نبطی ہی سے واقف تھے۔ ایسے مترجمین کی اُس نے تصریح کر دی ہے مثلاً سریانی کے مترجمین کے سلسلے میں کہتا ہے:-

ابن شہدی الکرخی نقل من السریانی الی العربی نقلاً ردیئاً۔۔۔ ایوب بن القاسم الرقی نقل من السریانی الی العربی۔۔۔ مراحی فی زماننا جید المعرفۃ بالسریانیۃ عفطی الالفاظ بالعربیۃ ینقل بین یدی علی بن ابراہیم الدھکی من السریانی الی العربی و یصلح نقلہ ابن الدھکی۔ داریشوع کان یفسر لاسحق بن سلیمان

ابن شہدی کرخی سریانی سے عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا مگر اس کا ترجمہ اچھا نہیں ہوتا تھا۔۔ ۔۔۔ ایوب بن قاسم رقی سریانی سے عربی میں ترجمہ کرتا تھا۔۔۔۔۔ مراحی ہمارے زمانہ میں سریانی اچھی طرح جانتا ہے مگر عربی خراب ہے علی بن ابراہیم الدھکی کے سامنے سریانی سے عربی میں ترجمہ کیا کرتا ہے اور ابن الدھکی اس کے ترجموں کی اصلاح کیا کرتا ہے۔۔ ۔۔۔ داریشوع اسحاق بن سلیمان بن علی کے واسطے سریانی کتابوں کی عربی میں ترجمہ

ابن علی الہاشمی من السایانیۃ الی العربیۃ[۱] کیا کرتا ہے۔

فارسی سے نیز ہندی و نبطی سے ترجمہ کرنیوالوں کا اس نے اسماء النقلہ من الفارسی الی العربی" اور "نقلۃ الھند والنبط"[۲] کے عنوان سے علیحدہ ذکر کیا ہے۔ لہذا "اسماء النقلہ من اللغات الی اللسان العربی"[۳] کے عنوان کے تحت "اصطفن القدیم" سے لیکر "باسیل" تک اور "حنین" سے لیکر "التفلیسی" تک جن مترجمین کے نام ثبت کئے ہیں وہ سریانی وغیرہ کے علاوہ (یا علی الاقل) یونانی بھی جانتے تھے ورنہ بیچ میں محض سریانی جاننے والوں کے سریانی جاننے کی تصریح کیا معنی۔

پھر ان مترجمین میں سے بعض کے متعلق تو وہ تصریح بھی کرتا ہے کہ یونانی کے جید عالم تھے۔ مثلاً قسطا بن لوقا کے بارے میں لکھتا ہے

"قسطا بن لوقا البعلبکی جید النقل فصیح باللسان الیونانی والسریانی والعربی"[۴]	قسطا بن لوقا بعلبکی بہت ہی اچھا مترجم ہے۔ یونانی، سریانی اور عربی زبانوں کا فصیح ہے۔

آگے چل کر قسطا بن لوقا کے ذکر میں کہتا ہے:۔

"وھو قسطا بن لوقا البعلبکی۔۔ بارع فی علوم کثیرۃ۔۔ فصیحا باللغۃ الیونانیۃ"[۵]	اس کا نام قسطا بن لوقا بعلبکی ہے۔۔ بہت سے علوم میں کمال رکھتا ہے۔۔۔ یونانی زبان کا فصیح وادیب ہے۔

اسی طرح حنین بن اسحٰق کے متعلق لکھتا ہے:۔

"حنین بن اسحٰق العبادی۔۔۔ فصیحا باللغۃ الیونانیۃ والسریانیۃ والعربیۃ دار البلاد فی جمع الکتب القدیمۃ ودخل بلد الروم	حنین بن اسحاق عبادی۔۔۔۔ یونانی سریانی اور عربی زبانوں کا فصیح وادیب ہے۔ قدیم کتابوں کی تلاش میں بہت سے شہروں میں گھوما ہے ملک روم بھی گیا تھا۔ زیادہ تر ترجمے بنی موسیٰ

[۱] الفہرست ص ۲۴۴ [۲] ایضاً ص ۳۴۱ [۳] ایضاً ص ۳۴۰ [۴] ایضاً ص ۳۴۱-۳۴۲ [۵] ایضاً ص ۳۴۲ [۶] ایضاً ص ۴۱۰

واکثر نقولہ لبنی موسیٰ"[1] کے واسطے کئے۔

اسی طرح اس کے بیٹے اسحٰق بن حنین کے بارے میں لکھتا ہے:۔

"ابو یعقوب اسحٰق بن حنین فی بحار ابیہ فی الفضل وصحۃ النقل من اللغۃ الیونانیۃ والسریانیۃ الی العربیۃ"[2]	ابو یعقوب اسحاق بن حنین فضل وکمال اور یونانی اور سریانی سے عربی میں صحیح ترجمہ کرنے کے معاملے میں اپنے باپ کے نقشِ قدم پہ ہے۔

اسی طرح ابن القفطی حنین بن اسحاق کے ذکر میں لکھتا ہے:۔

"حنین بن اسحاق الطبیب النصرانی ... تعد فی جملۃ المترجمین لکتب الحکمۃ واستخراجہا الی السریانی والی العربی وکان فصیحاً فی اللسان الیونانی وفی اللسان العربی"[3]	عیسائی طبیب حنین بن اسحاق .... حکمت کی کتابوں کا سریانی اور عربی میں ترجمہ کرنیوالوں میں محسوب ہوتا تھا۔ وہ یونانی زبان کا فصیح اور عربی زبان کا ادیب تھا۔

ابن القفطی اس کی یونانی دانی کے بارے میں مزید لکھتا ہے:۔

"وتعلم لسان الیونانیۃ باصلہ وکان جلیلاً فی ترجمتہ"[4]	اس نے براہ راست یونانی زبان سیکھی اور اس کے ترجمہ میں بڑا پایہ رکھتا تھا۔

وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ حنین نے باہر جا کر یونانی زبان کے علماء سے یونانی زبان سیکھی تھی اور اس میں اتقان واحکام بہم پہنچایا تھا:۔

"دخل حنین الی بلاد الروم لاجل تحصیل کتب الحکمۃ وتوصل فی تحصیلہا غایۃ امکانہ واحکم الیونانیۃ عند دخولہ الی تلک الجہات	حنین حکمت کی کتابوں کی تلاش میں روم کے شہروں میں گیا اور ان کتابوں کے حصول میں انتہائی کوشش کی۔ جب وہ اس نواح میں داخل ہوا تو اس نے یونانی

---

[1] الفہرست ص ۴۰۹ [2] ایضاً ص ۴۱۵ [3] اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۱۱۷-۱۱۸ [4] ایضاً ص ۱۱۸۔

وحصل نفائس ھذا العلم وعاد بالاسناء ببنی موسیٰ ابن شاکر و رغبوہ فی النقل من اللسان الیونانی الی العربی"[۵۱]

زبان میں احکام و اتقان بہم پہنچایا اور اس علم کے جواہر پاروں کو حاصل کیا اور لوٹ کر بنو موسیٰ بن شاکر کے ساتھ رہا۔ انھوں نے اُسے یونانی سے عربی میں ترجمہ کرنے کی ترغیب دی"

اسی طرح وہ اُس کے بیٹے اسحاق کی یونانی دانی کے بارے میں لکھتا ہے:۔

اسحٰق بن حنین ابن اسحٰق ...... فی منزلۃ ابیہ فی الفضل وصحۃ النقل من اللغۃ الیونانیۃ والسریانیۃ"[۵۲]

اسحاق بن حنین بن اسحاق ... فضل و کمال اور یونانی و سریانی سے صحیح ترجمہ کرنے کے باب میں وہی مرتبہ سامی رکھتا ہے جو اس کے باپ کا تھا۔

اسی طرح وہ قسطا بن لوقا کے متعلق لکھتا ہے:۔

"قسطا بن لوقا البعلبکی ...... دخل الی بلاد الروم وحصل من تصانیفھم الکثیر وعاد الی الشام واستدعی الی العراق لیترجم کتبا ویستخرجہا من لسان یونانی الی لسان العرب وعاصر یعقوب بن اسحٰق الکندی"[۵۳]

قسطا بن لوقا بعلبکی ...... روم کے شہروں میں گیا اور ان کی بہت سی تصانیف حاصل کیں پھر شام میں واپس آیا وہاں سے عراق بلایا گیا تاکہ یونانی زبان سے عربی میں کتابوں کا ترجمہ کرے۔ وہ یعقوب بن اسحاق الکندی کا ہم عصر تھا۔

اسی عہد کا ایک اور مترجم حبیش بن الحسن الاعسم تھا جو حنین کے شاگردوں میں تھا۔ ابن القفطی لکھتا ہے کہ وہ بھی یونانی سے عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا۔

"حُبیش بن الحسن الاعسم ..... احد تلامیذ حنین والناقلین

حبیش بن الحسن الاعسم ... حنین کے شاگردوں میں سے تھا نیز ان لوگوں میں سے تھا جو یونانی اور سریانی

---

[۵۱] اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۱۱۹ [۵۲] ایضاً ص ۵۷ [۵۳] ایضاً ص ۱۷۳

من الیونانی والسریانی الی العربی۔ وکان حنین یقدمہ ویعظمہ ویصفہ ویرضی نقلہ وقیل من جملۃ سعادۃ حنین صحبۃ جیش لہ فان اکثر ما نقلہ جیش نسب الی حنین۔[1]

سے عربی میں ترجمہ کیا کرتے تھے حنین اُس کی بڑی عزت کرتا تھا۔ تعریف کرتا تھا اُس کے ترجموں کو پسند کرتا تھا اور اُسے اوروں پر ترجیح دیتا تھا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ حنین کی خوش قسمتی تھی کہ حبیش اُس کی صحبت میں رہتا تھا کیونکہ بہت سی کتابیں جنھیں حبیش نے ترجمہ کیا تھا حنین سے منسوب ہوگئیں۔

آگے چل کر اُس کی تصانیف کے ذکر میں کہتا ہے:۔

"ولحبیش ھذا من التصانیف سوی ما اخرجہ من الیونانی الی العربی۔"[2]

(اس حبیش کی تصانیف پر سوائے اُن کتابوں کے جن کا اُس نے یونانی سے عربی میں ترجمہ کیا تھا حسب ذیل ہیں)

حنین کا ایک اور شاگرد عیسیٰ بن یحییٰ بھی یونانی سے براہِ راست عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا۔ ابن القفطی لکھتا ہے:۔

"عیسیٰ بن یحییٰ بن ابراھیم من تلامیذ حنین والناقلین المجیدین من الیونانی الی العربی۔"[3]

عیسیٰ بن یحییٰ بن ابراہیم حنین کے شاگردوں میں سے تھا اور یونانی سے عربی میں عمدہ قسم کا ترجمہ کرنے والوں میں سے تھا۔

لیکن یونانی جاننے والے مترجمین کی یونانی دانی کا تذکرہ زیادہ وضاحت کے ساتھ ابن ابی اُصیبعہ نے لکھا ہے۔ وہ حنین کے متعلق کہتا ہے کہ وہ یوحنا سے طب پڑھتا تھا ایک دن یوحنا نے اُسے طعنہ دیا جس سے بُرا مان کر وہ نکل کھڑا ہوا اور سب سے پہلے اسکندریہ جاکر جو یونانی علوم کا گہوارہ تھا یونانی زبان سیکھی۔

---

[1] اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۱۳۲ [2] ایضاً ص ۱۳۲ [3] ایضاً ص ۱۶۴۔

وتعلّم لسان الیونانیین بالاسکندریۃ	اُس نے اسکندریہ جا کر یونانیوں کی زبان سیکھی۔
وکان جلیلاً فی ترجمۃ وھو الذی	وہ اُس کے ترجمہ میں بڑا اونچا مقام رکھتا تھا۔
اوضح معانی کتب البقراط وجالینوس	اُسی نے بقراط اور جالینوس کی کتابوں کے
ولخصھا احسن تلخیص وکشف ما	معانی و مطالب کی وضاحت کی اور اُن کی
استغلق منھا واوضح مشکلاتھا۔"[۱]	کتابوں کا بڑی خوبی سے اختصار کیا۔ اُن کے
	مغلقات کو کھول کر بیان کیا اور اُن کی
	مشکلات کو واضح کیا۔

حنین نے یونانی میں وہ کمال بہم پہنچایا کہ جبرئیل بن بختیشوع اُس کی یونانی دانی سے متاثر ہو کر اسے "استاذ" (یا ربن) کے لقب سے یاد کرتا تھا اور کہا کرتا تھا کہ اگر حنین زندہ رہا تو سرجیس راس عینی بھی جو یونانی سے سریانی میں ترجمہ کرنے والوں کا گلِ سرسبد ہے اُس کے سامنے ماند ہو کر رہ جائے گا۔

"فواللہ لئن مد لہ فی العمر لیفضحن	خدا کی قسم اگر اس کی عمر ہوئی تو یہ سرجس کو
سرجس۔ وسرجس ھذا الذی	بھی مات کر دے گا۔ اور جس سرجس کا جبرئیل
ذکرہ جبرئیل ھو الراس عینی	نے ذکر کیا تھا وہ راس العین کا رہنے والا
وھو اول من نقل شیئاً من علوم الروم	تھا اور اس نے سب سے پہلے رومیوں کے
الی اللسان السریانی ۔ ولیفضحن	علوم کو سریانی میں ترجمہ کیا تھا ۔ اور
غیرہ من المترجمین۔"[۲]	سرجس کے علاوہ دوسرے مترجمین کو بھی
	مات کر دے گا۔

یوسف بن ابراہیم جو اس واقعہ کا راوی ہے کہتا ہے کہ جب جبرئیل بن بختیشوع نے حنین کی یہ تعریف کی تو اُس نے مجھ سے کہا کہ یہ لو میں نے یونانی صرف و نحو کے ایک مبحث "فاعلات"

---

[۱] طبقات الاطبار لابن ابی اُصیبعہ جلد اول صفحہ ۱۸۹ [۲] ایضاً صفحہ ۱۸۶۔

پر رسالہ لکھا ہے جسے ابھی جبرئیل تک کو نہیں دکھایا اسے لیجاکر ذرا یوحنا کو دکھانا اور جب وہ تعریف کرنے لگے تو بتانا کہ یہ حنین کی تصنیف ہے چنانچہ وہ اُسے لیکر یوحنا کے پاس پہنچا اور جب یوحنا کو یہ حال معلوم ہوا تو عذر معذرت کے بعد حنین کو پھر بلا لیا :-

"فلما قرأ یوحنا تلک الفصول وھی التی تسمیھا الیونانیون الفاعلات کثر تعجبہ وقال اتری المسیح اوحیٰ فی دھرنا ھذا الیٰ احد فقلت لہ فی جواب قولہ ما اوحیٰ فی ھذا الدھر ولا فی غیرہ الی احد ولا کان المسیح الا احد من یوحیٰ الیہ فقال لی دعنی من ھذا القول لیس ھذا الاخراج الا اخراج موید بروس القدس فقلت لہ ھذا اخراج حنین بن اسحٰق الذی طردتہ من منزلک . . . .

. . . .

. . . .

فسألنی التلطف لاصلاح ما بینھما"[1]

پس جب یوحنا نے ان فصوں کو پڑھا جنھیں یونانی "فاعلات کی بحث" سے موسوم کرتے تھے تو اس کا حیرت و استعجاب بڑھ گیا اور کہنے لگا کیا تمھارا خیال ہے کہ مسیح علیہ السّلام نے ہمارے زمانہ میں کسی پر وحی بھیجی ہے تو میں نے اس کے جواب میں کہا نہ اس زمانہ میں کسی پر وحی بھیجی نہ کسی اور زمانے میں اور مسیح علیہ السّلام تو صرف ان برگزیدہ انسانوں میں سے تھے جن پر وحی بھیجی گئی۔ یوحنا کہنے لگا اچھا اب ان باتوں کو رہنے دو یہ صرف اسی شخص کی تصنیف ہے جسے روح القدس کی تائید حاصل ہو تو میں نے کہا یہ اُس حنین بن اسحاق کی تصنیف ہے جسے تم نے اپنے مکان سے نکالدیا تھا . . . . . .

— — — — — — —

اس کے بعد یوحنا نے مجھسے درخواست کی کہ میں اُس کے اور حنین کے درمیان صلح کرادوں

اس کے بعد حنین نے یوحنا کے واسطے بہت سی یونانی زبان کی کتابوں کا سریانی اور عربی

---

[1] طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد اول ص ۱۹۶ ۔

میں ترجمہ کیا:۔

"ونقل حنین لابن ماسویه کتباً کثیرۃ وخصوصاً من کتب جالینوس بعضها الی اللغة السریانیه وبعضها الی العربیه وکان حنین اعلم اھل زمانه باللغه الیونانیه والسریانیه والفارسیة ودرایة فیھم"[۱]

اور حنین نے یوحنا ابن ماسویہ کے واسطے بہت سی کتابوں کا ترجمہ کیا بالخصوص جالینوس کی کتابوں کا بعض کا سریانی زبان میں اور بعض کا عربی زبان میں اور حنین اپنے زمانہ کے لوگوں میں سب سے زیادہ یونانی سریانی اور فارسی جاننے والا اور ان زبانوں میں سمجھ بوجھ رکھنے والا تھا۔

حنین نے یونانی زبان میں یہ کمال بہم پہنچایا تھا کہ وہ تفریح کے وقت نہ سریانی کے اشعار گاتا تھا نہ عربی کے بلکہ ہومر کی ایلڈ اور اوڈیسے کے اشعار گنگنایا کرتا تھا جو یونانی ادبیاتِ عالیہ کے شاہکار ہیں۔ یوسف بن ابراہیم نے جب اُسے ابن الخصی کے مکان پر دیکھا تھا تو وہ ہومر کے اشعار پڑھ رہا تھا۔

"اذ بصرت بانسان له شعرۃ... وھو یتردد وینشد شعراً بالرومیة لاومیرس رئیس شعراء الروم فشبھت نغمته بنغمة حنین فھتفت بحنین فاستجاب لی"[۲]

یکایک میں نے ایک شخص کو دیکھا جس کے لمبے لمبے بال تھے...... وہ ٹہل رہا تھا اور یونانی زبان میں ہومر کے اشعار گنگنا رہا تھا جو یونانی شعراء کا گل سرسبد ہے اس کا ترنم حنین کے ترنم سے ملتا تھا تو میں نے حنین کہہ کر آواز دی اور اُس نے جواب دیا۔

یہی نہیں بلکہ حنین نے یونانی گرامر پر ایک کتاب لکھی تھی جس کا ابن الندیم، ابن القفطی اور ابن ابی اُصیبعہ سبھی نے ذکر کیا ہے یعنی

"کتاب احکام الاعراب علی مذھب الیونانیین"

---

[۱] طبقات الاطباء لابن ابی اُصیبعہ جلد اول صفحہ ۱۸۶ [۲] ایضاً صفحہ ۱۸۵

غالباً مبحث "فاعلات" جسے حنین نے یوحنا کے پاس یوسف بن ابراہیم کے ہاتھ بھیجا تھا اس کا ایک جز تھا۔ بہرحال یوحنا کی تحسین وستائش سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کوئی معمولی کتاب نہیں تھی جسے ہر یونانی داں لکھ سکے بلکہ ایک ایسے عبقری کی تصنیف تھی جسے یونانی گرامر کی جزئیات پر علیٰ وجہ الکمال بصیرت حاصل تھی۔ پھر حنین نے یہ کتاب محض اظہار قابلیت کے لئے نہیں لکھی تھی بلکہ مترجمین اور دیگر تعلیم یافتہ حضرات کو یونانی زبان سیکھنے کے لئے ایک یونانی گرامر درکار تھی اور حنین نے اس ضرورت کو پورا کیا۔ بالفاظ دیگر اُس زمانہ میں یونانی جاننے والے اور سیکھنے والے اہل علم کی ایک کثیر تعداد موجود تھی۔

اسی طرح اسحاق بن حنین کے بارے میں ابن ابی اُصیبعہ لکھتا ہے:۔

اسحق بن حنین ...... کان یلحق بابیه فی النقل وفی معرفته باللغات وفصاحته فیها الا ان نقله للکتب الطبیة قلیل جداً بالنسبة الی مایوجد من کثرة نقله من کتب ارسطوطالیس فی الحکمة وشروحها الی لغة العرب[1]

اسحاق بن حنین ...... فضل وکمال اور مختلف زبانیں جاننے اور اُن میں فصاحت کے بارے میں وہ اپنے باپ کے مانند تھا۔ صرف اتنا فرق ہے کہ اُس نے جو طب کی کتابیں ترجمہ کی ہیں ان کی تعداد اُس نے جو ارسطو کی فلسفہ کی کتابوں اور اُن کی شروح کو عربی میں ترجمہ کیا ہے ان کے مقابلے میں بہت کم ہے۔

اسی طرح قسطا بن لوقا کے متعلق ابن ابی اُصیبعہ لکھتا ہے:۔

"ونقل قسطا کتبا کثیرة من کتب الیونانیین الی اللغة العربیة وکان جید النقل فصیحا باللسان الیونانی والسریانی والعربی

اور قسطا نے یونانیوں کی بہت سی کتابوں کو عربی زبان میں ترجمہ کیا وہ بہت عمدہ مترجم تھا یونانی سریانی اور عربی کا فصیح ادیب تھا اور اُس نے بہت سے ایسے ترجموں کی اصلاح

---

[1] طبقات الاطبار لابن ابی اُصیبعہ جلد اول صفحہ ۳۰۰۔

واصلح نقولا کثیرۃ واصلہ یونانی[۱]" کی جن کی اصل یونانی تھی۔

قسطا نے یونانیوں کے مذہب کے متعلق بھی ایک مستقل کتاب "کتاب شرح مذہب الیونانیین" لکھی تھی۔

ابن ابی اصیبعہ نے یونانی سے براہِ راست عربی میں ترجمہ کرنے والوں کے ضمن میں "نظیف القس الرومی" کے نام کی بھی تصریح کی ہے:۔

"نظیف القس الرومی کان جید اللغات وکان ینقل من الیونانی الی العربی[۲]"

نظیف جو رومی پادری تھا۔ بہت سی زبانیں جانتا تھا اور یونانی سے عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا۔

ابن القفطی نے لکھا ہے کہ نظیف اور یوحنا القس دونوں نے یونانی زبان میں اقلیدس کا ایک منفرد نسخہ دیکھا تھا:۔

"ذکر یوحنا القس انہ رای الشکل الذی ادعاہ ثابت فی المقالۃ الاولی وزعم ان لہ فی الیونانی وذکر نظیف انہ اراہ ایاہ[۳]"

قیس یوحنا نے ذکر کیا ہے کہ اس نے وہ شکل دیکھی تھی جس کے لئے ثابت بن قرہ نے دعویٰ کیا ہے کہ وہ اقلیدس کے مقالۂ اولیٰ میں ہے اور گمان کیا کہ اس کی اصل یونانی میں موجود ہے اور نظیف نے ذکر کیا ہے کہ اس نے اُسے وہ شکل دکھائی تھی۔

ابن ندیم بھی کتاب الفہرست میں لکھتا ہے کہ یوحنا القس یونانی سے عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا:۔

"یوحنا القس۔۔۔ ممن کان یقرع علیہ کتاب اقلیدس وغیرہ من کتب الہندسہ ولہ نقل من الیونانی وکان فاضلا[۴]"

یوحنا پادری۔۔۔۔ اُن لوگوں میں سے تھا جن سے طالب علم اقلیدس وغیرہ ہندسہ کی کتابیں پڑھتے ہیں اُس نے یونانی سے ترجمہ کیا اور اپنے عہد کا فاضل تھا

۱؎ طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد اول ص۲۴ ۲؎ ایضاً ص۲۳۸ ۳؎ اخبار العلماء باخبار الحکماء ص۴۰ ۴؎ الفہرست ص۳۹۳

یہاں ایک دلچسپ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا مترجمین عہد اسلام میں یونانی جاننے والے صرف عیسائی ہی تھے یا مسلمان بھی تھے۔ اس کے جواب کے لئے ہمیں تاریخ کا امعانِ نظر سے مطالعہ کرنا ہوگا۔ اس کے بعد معلوم ہوگا کہ مسلمان بھی یونانی جانتے تھے بلکہ علومِ حکمیہ میں تبحر کے لئے حتیٰ کہ تثقیف ذہنی کے لئے یونانی جاننا ضروری تھا۔ اس موخر الذکر امر کی تائید میں ہمیں ابن الخصی کا واقعہ ملتا ہے جو ہارون الرشید کی ایک کنیز خرشی کا بھانجا تھا خرشی نے اپنی بہن کی شادی ہارون کی اجازت کے بغیر کردی تھی۔ جب ہارون کو معلوم ہوا تو بہت ناراض ہوا اور اس کے ایماء سے سلام الدبرش نے خرشی کی بہن کے شوہر کو خصی کر دیا مگر خرشی کی بہن کو اس سے پہلے ہی حمل رہ چکا تھا اور کچھ دنوں میں اُس کے لڑکا (اسحاق بن الخصی) پیدا ہوا۔ ہارون طوس کے سفر پر گیا جہاں اُس نے وفات پائی۔ ابن الخصی کو خرشی نے گود لے لیا اور اُسے دیگر علوم کے ساتھ یونانی آداب نیز یونانی زبان کی تعلیم دلائی۔ ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے:۔

"فتبنت خرشی ذلک الغلام وادبته بآداب الروم وقراءة کتبھم فتعلم اللسان الیونانی"[1]

پس خرشی نے اُسے متبنّیٰ کر لیا اور اُسے رومیوں کے آداب کی تعلیم دی اور اُن کی کتابوں کی تعلیم دی۔ پس اُس نے (اسحٰق بن خصی نے) یونانی زبان سیکھی۔

غرض یہ اُس زمانہ کا طریقِ تعلیم تھا۔ کندی بھی ایک امیر کبیر کا بیٹا تھا ظاہر ہے اور امراء کے بیٹوں کی طرح اُس کی بھی تعلیم ہوئی ہوگی۔ ابن ابی اُصیبعہ ابن جلجل سے نقل کرتا ہے:۔

"ان یعقوب بن اسحٰق الکندی شریف الاصل بصری کان جدہ ولی الولایات لبنی ھاشم ونزل البصرۃ وضیعتہ ھنالک وانتقل

یعقوب بن اسحاق الکندی شریف خاندان بصرے کا رہنے والا تھا اُس کا دادا بنی ہاشم کی جاگیروں کا متولی تھا اور بصرے میں رہتا تھا اور وہیں اُس کی جائداد تھی کندی بغداد منتقل ہوگیا تھا

[1] طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد اول ص ۱۸۵۔

الی بغداد وھناک تادب وکان	وہیں اُسے ادب کی تعلیم ملی اور وہ طب، فلسفہ،
عالماً بالطب والفلسفة وعلم الحساب	علم الحساب، منطق، موسیقی، ہندسہ، نظریہ
والمنطق وتالیف اللحون والھندسة	اعداد اور علم نجوم کا عالم تھا۔ اُس کے سوا
وطبائع الاعداد وعلم النجوم ولم	مسلمانوں میں کوئی فلسفی نہیں ہوا....
یکن فی الاسلام فیلسوف غیرہ..	اُس نے فلسفہ کی بہت سی کتابوں کا ترجمہ
... وترجم من کتب الفلسفة الکثیر[۱]	کیا۔

اور چونکہ وقت کے مروجہ طریقِ تعلیم میں یونانی کی تعلیم بھی شامل تھی لہذا کندی نے یونانی بھی سیکھی ہوگی جس کا ثبوت ان متعدد کتابوں کے ترجمہ یا تالیف سے ملتا ہے جو اُس نے ریاضی و ہندسہ میں لکھیں اور جن کی اصل سریانی میں نہیں تھی اور نہ سریانی میں اس سے پہلے اُن کا ترجمہ ہوا تھا۔ مثلاً

۱۔ رسالہ فی اصلاح کتب اقلیدس (جو یقیناً یونانی سے عربی میں اقلیدس کے ترجمہ کی اصلاح تھی۔ اسی طرح)

۲۔ رسالہ فی اصلاح المقالة الرابعة عشر والخامسة عشر من کتاب اقلیدس۔

۳۔ رسالہ فی المعطیات (جو یقیناً اقلیدس کی یونانی کتاب DATA کا ترجمہ یا آزاد ترجمہ تھا)

۴۔ رسالہ فی ظاہریات الفلک (جو اسی طرح اقلیدس کی یونانی کتاب PHEENOM-ENA کا ترجمہ یا آزاد ترجمہ تھا)

۵۔ رسالہ فی المساکن (جو اسی طرح ثاؤذوسیوس کی یونانی کتاب ON HABIT-ATION کا ترجمہ یا آزاد ترجمہ تھا۔)

۶۔ رسالہ الی ابنہ احمد فی اختلاف مواضع المساکن من کرة الارض وہذہ الرسالہ شرح فیہا کتاب المساکن لثاؤذوسیوس۔

---

[۱] طبقات الاطباء لابن ابی اُصیبعہ جلد اول ص۲۰۶۔

۷۔ رسالہ فی تصحیح قول البنقلاؤس فی المطالع (جو البنقلاؤس کی یونانی کتاب المطالع کی اصلاح تھی)

۸۔ رسالہ فی ضاعۃ بطلیموس الفلکیہ۔

۹۔ رسالہ فی الابانۃ عن قول بطلیموس فی اول کتابہ فی المجسطی عن قول ارسطوطالیس فی انالوطیقا۔ وغیرہ وغیرہ۔

اگر مزید تفحص کیا جائے تو اور بھی مسلمان فضلاء مل جائیں گے جو یونانی میں دستگاہ عالی رکھتے تھے میں اُن مسلمان باکمالوں کا نام نظر انداز کر رہا ہوں جو یونانی علوم (علوم الاوائل) میں پایۂ سامی رکھتے تھے کیونکہ اُن کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ یونانی افکار سے عربی یا سریانی تراجم کی وساطت سے واقف ہوں گے۔ بہرحال صدرِ اسلام میں یونانی جاننے والے فضلاء کثیر تعداد میں موجود تھے بلکہ بعض علم دوست امراء تو صرف یونانی کتابوں ہی کے ترجمے کراتے تھے۔ اُن میں سب سے مشہور بنو موسیٰ کا خاندان تھا جو خود بھی ریاضی و ہندسہ میں عدیم القرین و فقید المثال تھا۔ وہ ریاضی و ہندسہ کی کتابوں کا یونانی سے خاص طور پر ترجمہ کراتا تھا۔ اُنھوں نے ہلال بن ابی ہلال الحمصی اور ثابت بن قرہ سے اپلونیوس کی کتاب المخروطات کا عربی میں ترجمہ کرایا۔ یہ بھی واضح رہے کہ کتاب المخروطات کا ترجمہ بنو موسیٰ ہی کی نگرانی میں ہوا۔ ظاہر ہے کہ اگر وہ خود یونانی زبان سے واقف نہ ہوں گے تو اس عظیم الشان ترجمہ کی نگرانی کے فرائض کس طرح انجام دیتے ہوں گے۔ وہ خود یونانی زبان اور فن مخروطات سے واقف تھے جس کا ثبوت اُن کا مقدمہ ہے جو اُنھوں نے کتاب المخروطات پر لکھا نیز تشکل بنی موسیٰ جو مخروطات میں مشہور ہے اور جس پر آگے چل کر ابن الہیثم نے تبصرہ لکھا۔

دوسرا مشہور علم دوست ابراہیم بن محمد بن موسیٰ الکاتب تھا جسے یونانی سے عربی میں ترجمہ کرانے کا شوق تھا۔ ابن ابی اُصیبعہ لکھتا ہے:۔

"ابراھیم بن محمد بن موسٰی الکاتب	ابراہیم بن محمد بن موسیٰ کاتب۔ اُسے عربی زبان
وکان حریصاً علی نقل کتب الیونانیین	میں یونانی کتابوں کا ترجمہ کرانے کا بہت

الی لغة العرب ومشتملا علی اهل العلم والفضل وعلی النقلة الخاصة[1]	زیادہ شوق تھا۔ اہل علم پر بہت زیادہ نوازش کرتا تھا، خاص طور سے مترجمین پر۔

اسی طرح محمد بن عبدالملک الزیات نے مشاہیر مترجمین سے یونانی زبان کی کتابیں عربی میں ترجمہ کرائیں۔ ابن ابی اُصیبعہ لکھتا ہے:۔

"محمد بن عبد الملک الزیات وکان یقارب عطاؤہ للنقلة والنساخ فی کل شهر الفے دینار ونقل باسمه کتب عدة وکان ایضاً ممن نقلت له الکتب الیونانیه وترجمت باسمه جماعة من اکابر الاطباء مثل یوحنا بن ماسویه..."[2]	محمد بن عبدالملک الزیات۔ مترجمین اور کاتبوں پر اُس کی ماہانہ بخشش کا اوسط دو ہزار تھا۔ اُس کے نام سے بہت سی کتابیں ترجمہ ہوئیں (اور منسوب ہوئیں) وہ ان لوگوں میں سے تھا جن کے واسطے یونانی زبان کی کتابیں ترجمہ ہوئیں۔ اُس کے نام سے مشاہیر اطباء مثلاً یوحنا بن ماسویہ ...... وغیرہ نے کتابیں ترجمہ کیں۔

یہ تیسری صدی کے اکابر فضلاء کا تذکرہ ہے جو یونانی زبان میں دستگاہ عالی رکھتے تھے لیکن اس کے بعد بھی یونانی جاننے کا مسلمانوں میں چرچا رہا بالخصوص اُن باکمالوں میں جو ریاضی وہیئت سے دلچسپی رکھتے تھے مثلاً البتانی، عبدالرحمن الصوفی، الفضل بن حاتم النیریزی، ابوعبداللہ محمد بن عیسیٰ الماہانی، ابوالحسن علی بن احمد النسوی، ابوسہل یحییٰ بن رستم الکوہی، ابوالفضل احمد بن ابی سعید البروعی، ابونصر منصور بن عراق، ابوریحان البیرونی یہی نہیں بلکہ ابوریحان البیرونی نے کتاب الہند میں افلاطون کی مشہور کتاب "طیماؤس" (TIMAEUS) کے جو اقتباسات دیئے ہیں اُن سے اندازہ ہوتا ہے کہ اُس کے پیش نظر طیماؤس کی یونانی اصل تھی چنانچہ "کتاب الہند" کے اڈیٹر ڈاکٹر سخاؤ نے اپنی تعلیقات میں ان اقتباسات کا یونانی اصل سے مقابلہ کیا ہے اور بہت کم فرق پایا ہے۔

اسی طرح فارابی بھی یونانی زبان سے اچھی طرح واقف تھا اس کا ثبوت اس کی تصانیف کی

---

[1] طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد اول صفحہ ۲۰۶ [2] ایضاً صفحہ ۲۰۶

داخلی شہادتوں کے علاوہ اس بات سے بھی ملتا ہے کہ اس سے پہلے صرف ارسطاطالیسی منطق کی پہلی تین کتابوں کا سریانی یا عربی میں ترجمہ ہوا تھا۔ فارابی نے یوحنا بن میلان سے "کتاب البرہان" بھی پڑھی جو یقیناً سریانی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھی اور نہ عربی میں ترجمہ ہوئی تھی۔ ظاہر ہے یہ نسخہ یونانی ہی میں ہوگا۔ یہی نہیں بلکہ اُس نے اس پر اور اسی طرح ارسطاطالیسی منطق کی دوسری کتابوں پر، شرح بھی لکھی جس کے لئے اس نے مواد صرف یونانی کتابوں ہی سے حاصل کیا ہوگا کیونکہ سریانی میں آخری پانچ کتابوں (ابو دیقطیقا سے ابو طیقاتک) کی شرح تو درکنار متون بھی ترجمہ نہیں ہوئے تھے۔

فارابی کی یونانی دانی کے بارے میں ایک مصری مصنف عباس محمود عقاد کا استدلال حسب ذیل ہے

"ابن خلکان کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فارابی پچاس ساٹھ زبانیں جانتا تھا اس قول میں کچھ زیادہ مبالغہ نہیں معلوم ہوتا ...... یونانی زبان پر بھی اسے اتنی قدرت تھی کہ وہ براہ راست اس زبان کے لٹریچر کا مطالعہ کر لیتا تھا، اس کا ثبوت اس بات سے مل سکتا ہے کہ جب وہ کسی عربی راگ یا نغمہ کا ذکر کرتا ہے تو ساتھ ہی ساتھ وہ اس کے یونانی مترادف کا بھی ذکر کر دیتا ہے۔ اگر یونانی زبان پر سے غیر معمولی قدرت نہ ہوتی تو اس کمال کا مقابلہ کرنا اس کے لئے آسان نہیں تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ یونانی زبان سے پورے طور پر واقف تھا۔"[۴]

شیخ کے متعلق تو یونانی جاننے کی کوئی تصریح نہیں ملی لیکن اس کے معاصر ابو الفرج بن الطیب کے متعلق بیہقی نے لکھا ہے کہ وہ یونانی جانتا تھا

"الفیلسوف ابو الفرج بن الطیب الجاثلیق۔	فلسفی ابو الفرج بن الطیب ابی تلیق ... شیخ
کان الشیخ ابو علی یذمہ ویقبح تصانیفہ ...	بو علی سینا اسکی مذمت کیا کرتا تھا اور اسکی تصانیف
کان عالماً باللغۃ الرومیۃ والیونانیۃ"[۵]	کی برائی کیا کرتا تھا ... ابو الفرج رومی اور یونانی [۵]

اندریں حالات اس خیال کے ساتھ اتفاق نہیں کیا جاسکتا کہ

"یونانی کے جاننے والے علمار کا تذکرہ شاید نظر سے نہیں گذرا۔"

ایسا اندیشہ ہوتا ہے کہ یہ خیال اسلامی ثقافت کے ان اہم مآخذ و مصادر کو در خور مطالعہ سمجھنے کے بجائے مستشرقین کے ادعائی فیصلوں پر غیر مشروط اعتماد کرکے قائم کیا گیا ہے۔

سندوہند کا ایک علمی وثقافی تذکرہ

(رجال السند والہند الی القرن السابع)

(جناب مولانا ابو محفوظ الکریم صاحب معصومی لیکچرر تاریخ مدرسہ عالیہ کلکتہ)

(۲)

اس فہرست میں جو کامل نہیں ہے ہر ترجمہ میں سندی یا الہندی عَلَم یا لقب کے طور پر درج ملے گا اور ہم پوری ذمہ داری کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ مؤلف کتاب نے ان شخصیتوں کے تعارف میں جس قدر مواد فراہم کیا ہے وہ اشخاص متعلقہ کے سندی الاصل ہونے کی صراحت سے یکسر خالی ہے۔ تراجم بالا کی تدوین میں مؤلف نے مکتبۂ اسلامیات کی معروف ترین کتابوں مثلاً تاریخ بغداد، انساب سمعانی، حلیۃ الاولیاء، شذرات الذہب وغیرہ سے رجوع کیا ہے لیکن ان اشخاص میں سے کسی کو ان مستند تذکرہ نگاروں نے سندی الاصل قرار نہیں دیا۔ حالانکہ کتبِ طبقات پر نظر ڈالئے تو عام طریقہ ان کے مؤلفین کا یہی نظر آئے گا کہ سندھ کے واقعی اشخاص کے بارہ میں سندی نژاد ہونے کی تصریح کردی جاتی ہے۔ اور صرف نام یا لقب کی بنا پر کسی کو سندھی قرار نہیں دیا جاتا۔ اس فہرست کے کئی افراد (ارقام: ۷، ۸، ۹، ۱۹) سندی بن شاہک کے خاندان کے اور کئی دوسرے (ارقام: ۱۰، ۲۰، ۲۱) رجاء بن السندی نیشاپوری کے خاندان سے ہیں لہٰذا سندی بن شاہک اور رجاء بن السندی کی اصلیت معلوم کرنے پر متعلقہ افراد کی سندیت کا مسئلہ طے ہو سکتا ہے۔ سندی بن شاہک اور رجاء بن السندی دونوں کی شخصیتیں تاریخ ورجال میں بڑی شہرت رکھتی ہیں اس شہرت کے باوجود ان کے سندھی ہونے کے بارہ میں کم از کم ہماری نظر سے کوئی تصریح نہیں گذری بلکہ سمعانی اور ابن ماکولا کے اقوال کا تقاضہ یہ ہے کہ بلادِ سند سے اُن کو منسوب نہ کیا جائے چنانچہ سمعانی کا بیان ہے کہ واسم علی وزان ھذہ النسبۃ وھو السندی

بن شاھک صاحب الحرس قال ابن ماکولا وکذلک رجاء بن السندی ومن ولدہ ابوبکر محمد الخ (الانساب - ۳۱۳ ب) خلاصہ یہ کہ ابن شاہک اور رجاء نیشاپوری کے والد دونوں موسوم بہ سندی تھے نہ کہ منسوب بہ بلاد سندھ۔ بعد میں اُن کی اولاد پر سندی کا اطلاق صرف ان دونوں کے نام کی مناسبت سے ہوا چنانچہ کشاجم کے تذکرہ میں سمعانی کی صراحت ہے کہ یقال لہ السندی لانہ من ولد السندی بن شاھک (الانساب ۳۱۴ ط) ہمارے علم میں بعض مستند محققین نے رجاء بن السندی کو بلادِ سندھ سے منسوب سمجھا ہے لیکن اس کی سند انھوں نے پیش نہیں کی۔

۲۔ بحث کے دوسرے شق کے سلسلے میں عرض ہے کہ مؤلف نے سہل بن ذکوان المکی الواسطی کو اس کی کنیت ابوالسندی کی بنیاد پر رجال السند میں شامل کر لیا ہے اس ایک بات کے علاوہ تذکرہ نگاروں کے یہاں اس کی سندیت کے بارہ میں ضعیف ترین قول بھی منقول نہیں ہے۔ پورا ترجمہ کتاب میں ملاحظہ فرمائیے (ص ۱۵۲ - ۵۳ نیز ص ۲۷۵) اور خود اس کا فیصلہ کیجئے کہ صرف کنیت کی بنا پر سہیل کو سندھی قرار دینا کہاں تک معقول ہوسکتا ہے۔

مؤلف نے تین ایسے شخصوں کا تذکرہ کیا ہے جن کی کنیت ابوالہندی تھی۔ ان میں سے دو رُواۃ حدیث میں شمار کئے جاتے ہیں اور عجیب اتفاق کہ دونوں مجہول الحال ہیں، ان کے بارہ میں مؤلف نے خود ہی ذہبیؒ کا قول "لا یعرف" نقل کیا ہے (ملاحظہ کریں رجال السند ص ۲۸۶ - ۲۸۷) تیسرا شخص ابوالہندی الکوفی الشاعر (رجال السند ص ۲۸۷ - ۲۸۸) ہے اس کا ترجمہ ابن فضل اللہ العمری کی کتاب مسالک الابصار سے ماخوذ ہے شاعر کے ایک قطعہ میں حسب ذیل دو شعر بھی ملتے ہیں۔

ولما حللنا رأسہ من رباطہ	وفاض دما کالمسک او عنبر الھند
اخو قہوۃ یبدی لنا وجہ صفحۃ	کلون رقیق الجلد من ولد السند

شاعر کی کنیت کے علاوہ ان دو شعروں میں عنبر الھند اور ولد السند کے الفاظ ایسے ہیں کہ مؤلف نے ان سے شاعر کے ہندی الاصل ہونے پر استدلال کیا ہے۔ چنانچہ ترجمہ کے اخیر میں مؤلف کے الفاظ ہیں: "کان الھندی من الشعراء المجیدین المشھورین،

یاتی بذکر وطنه وصفاته فی اشعاره وکان من القدماء رجال السند ص ۲۸۸) ہمیں افسوس ہے کہ ابوالہندی کا شمار رجالِ سند وہند کے زمرہ میں ضعیف ترین احتمال کی بنا پر بھی صحیح نہیں ہوسکتا حقیقت یہ ہے کہ ابوالہندی خالص عرب تھا اگرچہ اس کی زندگی تمامتر خراسان وسجستان میں بسر ہوئی اور خود اپنے وطن میں اس کی حیثیت غریب الدیار کی رہی۔ وہ خمریات کے مشہور شعراء الحکم، ابوہفان، ابونواس، وغیرہ کا پیشرو سمجھا گیا ہے ابن قتیبہ نے اس کا تذکرہ "الشعر والشعراء" میں حسب عادت باختصار درج کیا ہے نام عبدالقدوس بن شبث بن ربعی اور قبیلہ کا نام بنو زید بن ریاح بن یربوع بتایا ہے۔ ابن فضل اللہ نے قصیدہ دالیہ کے جو اشعار نقل کئے ہیں اسی قصیدہ کے دو شعر ابن قتیبہ کے یہاں بھی منقول ہیں (الشعر والشعراء ص ۶۶۲ مصر) ابوالہندی کا مفصل تذکرہ ابوالفرج اصفہانی کی کتاب الاغانی میں ملتا ہے (دیکھو جلد ۲۱/ ۱۷۷ - ۱۸۰) اصفہانی اس کا نام غالب بن عبدالقدوس ابن شبث بن ربعی بتاتا ہے اغانی کے وسیع صفحات میں اس کے سندھی ہونے کی صراحت تو کیا کسی ایسے قرینہ کا وجود نہیں جس کی بنا پر سندھ سے اس کا تعلق قائم ہوسکے، اس کا شمار شعراء الدولتین میں ہوتا ہے۔ عہد عباسی کے آغاز تک بقید حیات تھا۔ شراب کی ایسی خو پڑی ہوئی تھی کہ اصفہانی کا بیان ہے: "وانما اخمله وامات ذکره بعده من بلاد العرب ومقامه بسجستان وخراسان وشغفه بالشراب ومعاقرته ایاه وفسقه وما کان یتسلم به من فساد الدین واستفرغ شعره لصفة الخمر وهو اول من وصفها من شعراء الاسلام فجعل وصفها وکده وقصده" (الاغانی جلد ۲۱/ ۱۷۷) مسالک الابصار کے قطعہ دالیہ کے پانچ شعر الاغانی میں درج ملیں گے (ایضاً جلد ۲۱/ ۱۷۸) اور اسی قصیدہ کے ۹ شعر ابن المعتز کے یہاں درج ہیں (طبقات الشعراء المحدثین ص ۵۹) اس کی شراب نوشی کے واقعات ہر دو کتابوں میں مفصل مسطور ہیں ابن المعتز اس کا نام عبداللہ بن ربعی بن شبث بن ربعی الریاحی بتاتا ہے اور اس کے بعد لکھتا ہے: "وقیل اسمه غالب بن بنی ریاح بن یربوع بن حنظلة" شرح ادب الکاتب میں ابومنصور الجوالیقی اس کا نام عبداللہ بن شبث بتاتا ہے (شرح ادب الکاتب

ص ۲۳۴ مصر ۳ ،) ابن المعتز بلاد عرب سے اس کی بے تعلقی کے بارے میں لکھتا ہے ۔ وقع الیٰ خراسان واستوی آخر عمرہ بسجستان وهو احد الدهاة، فصیح، جید البدیهة، حاضر الجواب وقد ادرك الدولتین الخ (طبقات ص ۵۹) خمریات میں اس کی امامت کے بارہ میں لکھا ہے — "وکانوا جماعة مثل ابی نواس والخلیع وابی هفان وطبقتهم انما اقتدروا علی وصف الخمر بما رأوا من شعر ابی الهندی وبما استنبطوا من معانی شعرہ (طبقات ص ۶۰) سجستان میں اس کا قیام محلہ کوئے زیان (سکة الخسران) میں تھا جس کا نام ابو المعتز کے عہد میں سکة العدول پڑ گیا تھا (طبقات ص ۵۹) ابو الفرج اصفہانی اس محلہ کا نام کوہ زیان (جبل الخسران) بتاتا ہے (اغانی جلد ۲۱ ص ۱۸۱) ابو الہندی کا نام ابن السید البطلیوس، ابن منظور افریقی، اور زبیدی، عبد المومن بن عبد القدوس بتاتے ہیں (الاقتضاب ص ۳۴۶، لسان العرب جلد ۲ ص ۷۵، تاج العروس مادہ عرب) ہمارے نزدیک ابن المعتز کا قول سب سے زیادہ مستند ہے۔

ابو الہندی کے خالص عرب ہونے میں کوئی شبہہ نہیں ثبوت میں اس کے دو شعر درج ہیں۔

مثبت جدی وجدی موثر   لم ینلنا عنی عروق المؤتشب

من بنی شیبان اصلی ثابت   وبنی یربوع فرسان العرب

(طبقات ابن المعتز ص ۶۱) زیادہ سے زیادہ ہم ابو الہندی کی بابت یہ باور کر سکتے ہیں کہ کبھی رندی و بلانوشی کے سلسلہ میں اس کا ورود سندھ کے کسی علاقہ میں بھی ہوا ہوگا۔ شاید اسی بنا پر اس کے کلام میں بعض خالص ہندی کے الفاظ بھی ملتے ہیں اس کے ایک قطعہ میں ہندی لفظ "بھات" کا معرب بھط ملتا ہے ابن منظور اور زبیدی اس کا قطعہ مادہ عرب کے تحت درج کرتے ہیں جن کا پہلا شعر یہ ہے:-

فاما البهط وحیتانکم   فمازلت منها کثیر السقم

لیکن یہی شعر لفظ بھط کے مادہ میں ایک نامعلوم الشخص شاعر سے منسوب ہے۔ بہرحال ابو الہندی شاعر کی مزعومہ ہندیت کا سوال مذکور تفصیلات کی روشنی میں پیدا نہیں ہوتا، اور جب اس کی معروف

شخصیت کا یہ حال ہے تو ابو الہندی کنیت رکھنے والے مجہول الحال راویانِ حدیث کی ہندی یا سندی اصلیت کا یقین کس طرح کیا جائے۔

۳۔ تیسرے شق کے ماتحت ہمیں کئی تراجم سے مفصل بحث کرنا ہے۔ ہم نے گذشتہ سطور میں بتایا ہے کہ دیبل السندھ کے دھوکہ میں مؤلف نے کئی ایسی شخصیتوں کو سندھی سمجھ رکھا ہے جو در اصل دبیل (بتقدیم الباء) سے منسوب ہیں تفصیلات حسب ذیل ہیں۔

(الف) احمد بن محمد بن ھرون المقرئی الدیبلی الرازی البغدادی (رجال السند ص ۶۲)

مؤلف نے خطیب بغدادی اور ابن الجزری کے اقتباسات درج کئے ہیں خطیب اور ابن الجزری الدیبلی کی نسبت کو ضبط نہیں کرتے تحقیق سے پتہ چلا کہ اس کا صحیح ضبط دبیلی (بتقدیم الباء الموحدۃ) ہے یعنی صاف ترجمہ دیبل السند کے بجائے دبیل الرملہ سے منسوب ہیں۔ چنانچہ فیروز آبادی اسی احمد ابن محمد بن ہارون کو دبیل الرملہ سے منسوب کرتے ہیں (قاموس مادہ دبل) اور مرتضی زبیدی اس کی توثیق میں یہ الفاظ بحوالہ خطیب بغدادی لکھتے ہیں:۔ الرازی، الدبیلی المقرئی الحربی قال الخطیب مات سنۃ ۳۷۰ (تاج العروس ج ۷/ ۲۱۷) اس صراحت کے بعد خطیب کے احمد بن محمد بن ھرون المقری الدبیلی (؟)، الرازی ابو بکر الحربی، رجال السند والہند کے طبقات میں بالکل اجنبی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ فیصلہ خود مؤلف کو کرنا چاہیئے۔ لیکن وہ اس غلط فہمی میں تنہا مبتلا نہیں ہیں ان سے پیشتر ایک اور صاحب تحقیق سے بھی غلطی ہو چکی ہے (دیکھو India's contribution to the study of Hadith Literature, P. 35, Daca 1955.

(ب) شعیب بن محمد، ابو القاسم الدیبلی المصری (رجال السند ص ۱۵۷)

بظاہر اس ترجمہ کی ذمہ داری مؤلف پر نہیں ہے البتہ انھوں نے بلا تحقیق سمعانی کے بیان پر اعتماد کر کے غلطی کی ہے۔ اس شخص کا ذکر سمعانی کی کتاب الانساب میں دیبل السند کی نسبت کے تحت آیا ہے۔

حالانکہ سمعانی اسی شخص کا تذکرہ دبیل الرملہ کی نسبت کے تحت بہ تفصیل زائد کر چکے ہیں۔ چنانچہ دبیل الرملہ کی نسبت کے تحت ان کے الفاظ یہ ہیں:۔

ابو القسم شعیب بن محمد بن احمد بن شعیب (رجال السند: سعید؟) بن بزیع بن سیار (دبیل السند: سوار) البزار (دبیل السند: نذار د) الدبیلی العبدی الفقیہ المعروف بابن ابی قطران (الدبیلی: قطعان) قدم اصبھان قال عبداللہ بن محمد الاصبھانی قدم شعیب بن محمد اصبھان سنۃ خمس وثلاثمائۃ وانا عنہ عبدان، یروی عن ابی زھیر انھر بن المرزبان المقرئی (الانساب:- ۲۲۲ ب)

سمعانی کے ہر دو مقاموں کے مندرجہ بیان کا معروضی مطالعہ کیجئے تو دونوں نسبتوں کے تحت ایک ہی شخص کا تذکرہ نظر آئیگا اس فرق کے ساتھ کہ دبیلی (دبیل الرملہ) کے تحت جو تفصیل ہے وہ دبیلی (دبیل السند) کے تحت حذف کر دی گئی ہے دونوں جگہوں میں کتابت کی کچھ تصحیفات ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس شخص کی نسبت میں سمعانی کو تشبہ ہوگیا تھا جس کا ازالہ بعد کے محققین سے مراجعت کرنے پر ہو جاتا ہے۔ ابن الاثیر جن کی کتاب اللباب دراصل سمعانی کی کتاب الانساب کی تہذیب و تقسیم ہے وہ دبیل السند کی نسبت کے تحت ابو القاسم شعیب بن محمد کا تذکرہ نہیں کرتے یہی حال یاقوت کا ہے اور دونوں ابو القاسم شعیب کا ترجمہ دبیل الرملہ کے تحت درج کرتے ہیں (ملاحظہ کریں اللباب جلد ۱ ص۴۳۰ معجم البلدان ج ۲ / ۴۹۵) مشتبہ نسبتوں کی تحقیق کے معروف علمبردار حافظ عبد الغنی الازدی (م ۴۰۹ھ) باب الدبلی والدیبلی کے تحت رقمطراز ہیں:۔ فاما الدبیلی بتقدیم الباء المعجمۃ بنقطتین من تحتہا فھو .... وشعیب بن محمد بن ابی قطران الدبیلی (مشتبہ النسبہ ص۲۹ الہ آباد ۱۳۲۷ھ) سمعانی کی نشاندھی کے بموجب شعیب کا ترجمہ تاریخ اصفہان میں درج ملے گا (دیکھو ج ۱ ص ۳۴۴ - ۳۴۵) مؤلف کو یہ شکایت رہی ہے کہ شعیب کا مفصل حال ان کو نہ ملا یہ شکایت صرف اس لئے پیدا ہوئی کہ اُن کی نظر ایک ہی جگہ مرکوز رہی ورنہ خود سمعانی کے یہاں تفصیل موجود ہے اور مزید معلومات کے لئے مذکورہ بالا مراجع مفید ہیں۔ مؤلف

سے پہلے سید عٰ صاحب مرحوم اور ڈاکٹر محمد اسحاق نے بھی ابو القسم شعیب کو سمعانی کے صرف ایک بیان کی روشنی میں دبیل السند سے منسوب کیا ہے۔

(ج) محمد بن عبد اللہ الدبیلی الشامی، ابو عبد اللہ الزاہد (رجال السند ص ۲۲۴ - ۲۲۵)

اس ترجمہ کے تین ماخذ ہیں صفۃ الصفوۃ، غایۃ النہایۃ، اور طبقات شافعیہ، ماخذ سہ گانہ میں کہیں الدبیلی کی نسبت مضبوط نہیں نہ کسی تذکرہ نگار نے اس کے ساتھ السندی کی نسبت لگائی ہے کہ اشتباہ کا شائبہ رہے۔ مؤلف کو دھوکا ہوا کہ انھوں نے الدبیلی کو دبیل السند کی نسبت سمجھ لی ہمیں یقین ہے کہ یہ نسبت دراصل دبیل الرملہ کی طرف ہے اور اس کا واضح قرینہ الشامی کی نسبت ہے۔ اس مسئلہ کا قطعی فیصلہ سمعانی کے بیان سے ہو جاتا ہے کہ دبیلی بتقدیم الباء الموحدہ کے تحت ان کے یہ الفاظ ملتے ہیں:- وابو عبد اللہ محمد بن عبید اللہ الدبیلی کان من جودی القراء الخ (الانساب - ۲۲۲ ب) ابن الجوزی، ابن الجزری اور ابن السبکی دراصل اسی محمد بن عبد اللہ الدبیلی کا تذکرہ کر رہے ہیں جس کا ذکر سمعانی نے کیا ہے اس پر مستزاد یہ ہے کہ ابن السبکی کی طبقات میں دبیلی کی نسبت بالکل صحیح اور ضبط کے ساتھ درج ہے اس کے باوجود مؤلف جذبہ "تمہید" سے مغلوب ہو گئے ہمارے اس دعویٰ کی واقعیت ذیل کی تفصیل سے واضح ہو گی۔

(د) علی بن احمد بن محمد الدبیلی (رجال السند ص ۱۷۴ - ۱۷۶)

پورا ترجمہ ابن السبکی کی طبقات الشافعیہ سے ماخوذ ہے ہمیں اصل کتاب سے مراجعت کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی کہ مؤلف کی نقل پر غور کر لینا ہی کافی ٹھہرا۔ مؤلف نے ابن السبکی کے حوالہ سے جو اقتباسات درج کئے ہیں ان سے علی بن احمد کی نسبتِ وطنی کے بارہ میں دو بنیادی باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

عٰہ دیکھو معارف اعظم گڑھ جلد ۲۴ ص ۲۴۲ نیز: Indias contribution to the study of Hadith, P 35

(الف) علی بن احمد، زبیلی کی نسبت سے معروف تھا اس نسبت کو ابن الجزری نے ان الفاظ میں ضبط کیا ہے :-

الزبیلی بفتح الزای ثم باء موحدۃ مکسورۃ

(ب) اس نسبت میں بعض لوگوں کو شک تھا اور وہ زبیلی کو دبیلی کی خرابی سمجھتے تھے ان کے خیال میں علی بن احمد دبیلی تھا نہ کہ زبیلی۔ اس دبیلی کی نسبت کو بھی ابن الجزری ضبط کرتے ہیں کہ

لعلہ الدبیلی بفتح الدال وبعدھا باء موحدۃ مکسورۃ ثم آخر الحروف یاء ساکنۃ

ان دو باتوں میں سے ابن الجزری کا رجحان اس طرف ہے کہ علی بن احمد کی صحیح نسبت غالباً دبیلی ہے اور زبیلی غلط طور پر مشہور ہو گیا ہے اپنے رجحان کی تائید میں انھوں نے علی بن احمد کی کسی کتاب کے ایک نسخہ کا حوالہ دیا ہے جس کے سرورق پر علی بن احمد کے متعلق یہ الفاظ مکتوب تھے۔ "انہ سبط المقری" یعنی علی بن احمد مؤلف کتاب اس علاقہ کے معروف مجود کے نواسہ تھے۔ یہ الفاظ بظاہر چیستان سے کم نہیں لیکن قرائن و شواہد کی روشنی میں ابن الجزری اس مجود یا المقری کا نام معلوم کرنا چاہتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں کہ اس دیار میں قراءۃ کے دو امام بہت معروف رہے ہیں ایک ابو عبداللہ الدبیلی (بتقدیم الباء) جو مقری الشام کہلاتے ہیں اور دوسرے احمد بن محمد الرازی (دونوں کے ترجموں سے بحث گذر چکی ہے تحت الف و ج) دونوں تیسری صدی کے لوگوں میں ہیں ان میں سے علی بن احمد جس شخص کا نواسہ ہو سکتا ہے وہ ابن الجزری کے خیال میں ابو عبداللہ الدبیلی (بتقدیم الباء الموحدۃ) ہیں، ہمیں اس بحث میں پڑنے کی ضرورت نہیں کہ علی بن احمد کس کا نواسہ ہو سکتا ہے، دیکھنا یہ ہے کہ علی بن احمد کا دیبل السند سے منسوب کیا جانا کہاں تک صحیح ہے۔ اور ابن الجزری کے متقدم الذکر بیان سے معلوم ہو چکا ہے کہ علی بن احمد کی شہرت زبیلی کی نسبت سے تھی لیکن بعض اس نسبت کو صحیح نہیں سمجھتے تھے اور ان کی تجویز میں صحیح شکل دبیلی تھی۔ زبیلی اور دبیلی دونوں نسبتیں ابن الجزری کی کتاب میں "مضبوط" ہیں لہذا کسی طرح علی بن احمد کو

دیبل السند سے منسوب کرنا درست نہیں لیکن مؤلف اپنی سندی تراشی کے جذبہ سے اس قدر سرشار ہیں کہ انھوں نے ابن السکی کے ضبط وتحقیق کی بھی پروا نہیں کی اور نقل میں ہر جگہ بزعم خود دیبلی اور دَبَلی (بتقدیم الباء الموحدۃ) دونوں کی اصلاح کرتے ہوئے بین القوسین دیبلی (بتقدیم الیاء المثناۃ) لکھ دیا ہے۔ آخر میں اذعان ویقین کی پختگی کے ساتھ یہ الفاظ بھی لکھے ہیں:۔ کان علی بن احمد الدیبلی من رجال المائۃ الثالثۃ وما ھو زبیلی ولا دبیلی بل ھو دیبلی وکان جدہ ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ المقری من الدیبل (رجال السند ص ۱۲۶) ناطقہ سر بگریباں ہے اسے کیا کہیئے۔ ابو عبد اللہ محمد بن عبد المقری کے بارہ میں تحت تج سمعانی کا حوالہ دیا جا چکا ہے۔ علی بن احمد کے زبلی یا دبلی ہونے کی بحث ابن السکی کے حوالہ سے گذر چکی ہے اور خود مؤلف ہی کا اقتباس ہمارا ماخذ ہے۔ البتہ ضمناً ایک اور بات سن لیجئے کہ حاجی خلیفہ کی کتاب میں جو علی بن احمد کی بابت الرتبلی بالراء (ثم التاء) لکھا ہے وہ ہمارے نزدیک نسخہ کی تصحیف ہے ورنہ غالب گمان یہی ہے کہ حاجی خلیفہ نے جب ابن السکی کا حوالہ بھی دیا ہے تو یقین ہے کہ اس نسبت کا ضبط بھی بقلم خود صحیح کیا ہوگا (یعنی الزبلی بالزای) بعد میں ناقلین نے اس کو الرتبلی بنا دیا۔

ہمارے خیال میں مندرجۂ ذیل تراجم بھی تحقیق طلب ہیں:۔ اگر تحقیق کی جائے تو متعلقانِ نخاص دبیل الرملہ ہی سے منسوب نکلیں گے۔

(۱) احمد بن محمد الحافظ الزاہد الدیبلی المصری (ص ۵۸ - ۵۹)

(۲) احمد بن نصر بن الحسین القاضی الدیبلی الموصلی الانباری (رجال السند ص ۶۵)

(۳) الحسن بن حامد الدیبلی البغدادی (ایضاً ص ۹۶ - ۹۸)

(۴) الحسین بن محمد بن اسد الدیبلی الدمشقی (ایضاً ص ۱۰۵ - ۱۰۶)

(۵) محمد بن الحسین بن محمد الدیبلی الشامی (ایضاً ص ۲۱۶)

(۵) ایک مصحف نسبت یوقانی کی ہے جس سے مؤلف کو دھوکا ہوا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یوقان، سندھ کا معروف علاقہ بھی ہے لیکن کئی اور علاقے بلادِ سندھ سے باہر اسی کی ہم شکل

تھے جن سے بہتیرے محدثین و رُواۃ علم منسوب ملتے ہیں۔ ان مشتبہ الاسم علاقوں میں بڑی آسانی سے تصحیف ہوتی رہی ہے لہٰذا ہر جگہ یوقانی کی نسبت پر اعتماد کرنا تحقیق و تفحص کے بغیر غلطیوں میں مبتلا کرسکتا ہے۔ مؤلف نے فضل اللہ بن محمد، ابو المکارم البوقانی السندی کا ترجمہ درج کیا ہے (رجال السند ص ۱۹۳) اور ذہبی کی معروف کتاب تذکرۃ الحفاظ کا حوالہ دیا ہے۔ ذہبی نے فضل اللہ کا ذکر بغوی صاحب المصابیح کے ترجمہ میں ضمنی طور پر کیا ہے چنانچہ ان کے حسب ذیل الفاظ مؤلف نے نقل کئے ہیں:-

"وآخر من روی عنہ بالاجازۃ ابو المکارم فضل اللہ بن محمد البوقانی یشیخ حیّ الیٰ حدود الست مائۃ"

مؤلف نے حسب عادت السندی کی نسبت بڑھا دی ہے حالانکہ ذہبی کی عبارت اس سے خالی ہے تذکرۃ الحفاظ میں البوقانی کی نسبت ضبط و تحقیق کے بغیر درج ہے اور تذکرۃ الحفاظ جس قدر مُصَحَّف و مُحَرَّف طبع ہوئی ہے وہ اہل نظر سے پوشیدہ نہیں چنانچہ محمد بن عبد الوہاب قزوینی مرحوم کسی موقع پر اس کا ماتم کرچکے ہیں بہرحال ہمارے پاس خود ذہبی کی تصریح ابو المکارم فضل اللہ کے بارہ میں موجود ہے جس سے اس کی نسبت بوقانی (ببائے موحدہ) کا غلط ہونا محقق ہوجاتا ہے۔ کتاب المشتبہ فی اسماء الرجال میں ذہبی ان مشتبہ نسبتوں کی تحقیق یکجا قلمبند کرتے ہیں:- البوقانی، النوقانی، التوقانی، النوقاتی وُہ سندھ کے بوقان کا ذکر نہیں کرتے بعد میں لکھتے ہیں:- النوقانی بنونین الاولیٰ مفتوحہ (یاقوت کے یہاں نون اول مضموم ہے) پھر فرماتے ہیں "نوقان ھی قصبۃ طوس" اور طوس کے اسی قصبہ سے منسوب رجال کو شمار کرتے ہوئے فضل اللہ ابو المکارم کا تذکرہ ان لفظوں میں درج کرتے ہیں:-

"وابو المکارم، فضل اللہ بن الحافظ محمد بن احمد بن النوقانی الشافعی تلمیذ محمد بن یحییٰ، سمع عبد الجبار الخُواری، ولہ اجازۃ من محی السنۃ البغوی کتب عنہ ابو الرشید الغزال، مات بنوقان سنۃ ..۶ ولہ ۸۰ سنۃ" (کتاب

المشتبہ ص ۳۳ لیدن ۱۸۶۳ء)

اس تصریح کے بعد ابو المکارم فضل اللہ کی صحیح نسبت معلوم ہو جاتی ہے اور تذکرۃ الحفاظ کی غیر مضبوط نسبت کی بنا پر ان کو بوقان السند سے منسوب قرار دینا غلط ہو جاتا ہے۔ مؤلف نے مندرج ذیل تراجم کو بھی بلا تحقیق صرف البوقانی کی بنیاد پر شامل کتاب کیا ہے اور ہمیں خطرہ محسوس ہوتا ہے کہ ان تراجم کے سلسلہ میں بھی اگر تحقیق کی گئی تو بات "خشت اول" تک جا پہنچے گی۔

(۱) محمد بن احمد بن محمد البوقانی (رجال السند ص ۲۰۶)

(۲) محمد بن احمد بن منصور البوقانی (ایضاً ص ۲۰۶)

(۳) محمد بن اسعد البوقانی (ایضاً ص ۲۰۶)

(۵) مشترک الاسم علاقوں سے لاعلمی بھی مؤلف کے لئے گمراہ کن ثابت ہوئی ہے چنانچہ المنصوری کی نسبت اُن کے خیال میں تنہا منصورۃ السند کی طرف ہو سکتی ہے۔ ان کو خبر نہیں کہ کئی دوسرے مقامات کا نام منصورۃ تھا۔ لہذا ہر منصوری کو سندھ کے منصورہ سے منسوب سمجھنا غلط ہوگا۔ سندھ کے علاوہ خوارزم، آرمینیہ، طبرستان وغیرہ میں کئی شہر اسی نام سے آباد تھے ہمارے دعویٰ کی تصدیق جغرافیائی کتابوں کی مراجعت سے بآسانی ہو سکتی ہے (ملاحظہ فرمائیں ابن خرداذبہ ص ۱۲۲، قدامہ کتاب الخراج ص ۲۲۷، ابن الفقیہ ہمدانی ص ۳۱۴، معجم البلدان یاقوت وغیرہ)

مؤلف نے احمد بن محمد ابو بکر الفقیہ المنصوری البکراباذی کا ترجمہ حمزہ بن یوسف السہمی کی تاریخ جرجان سے نقل کیا ہے (رجال السند ص ۵۸) یہ مختصر ترجمہ ظاہری طور پر صاحب ترجمہ کی "سندیت" کے بارہ میں کسی قرینہ پر مشتمل نہیں ہے لیکن جو بات بالکل واضح ہے وہ "المنصور البکراباذی" کی نسبت ہے۔ بکرآباذ کے متعلق متعین ہے کہ طبرستان کی ایک جگہ کا نام ہے لہذا المنصوری کی نسبت طبرستان کے شہر منصورہ سے کیوں نہ قرار دی جائے خواہ مخواہ ایک طبرستانی فقیہ کا رشتہ سندھ سے جوڑنا کتاب کی ضخامت میں قدرے اضافہ کا باعث بن سکتا ہے ورنہ علم و تحقیق کی دنیا کو فائدہ نہیں پہنچا سکتا۔

البکراباذی کے بارہ میں ایک بات قابلِ ذکر ہے کہ سمعانی کی الانساب سے لفظ کی صحیح شکل بکزاباذی (بزائے معجمہ) معلوم ہوتی ہے چنانچہ ان کے الفاظ ہیں۔ "بفتح الباء المنقوطة بواحدة وسکون الکاف وفتح الزای المعجمة بواحدة وفی آخرها الذال المعجمة، هذه النسبة الی محلة معروفة بجرجان" یاقوت کی معجم میں اس لفظ کا ضبط نہیں ہے (دیکھو معجم البلدان جلد ا ص‌۶۰۵)

۴۔ چوتھی شق سے متعلق اصولی بحث گذر چکی ہے جس کے نتیجہ میں بلاد داور اور بامیان سے منسوب علماء کے تراجم ہمارے نزدیک موضوعِ کتاب سے خارج رہ جاتے ہیں، ان تراجم کی نشاندھی ذیل میں کی جاتی ہے۔

(۱) الحسن بن علی داوری (رجال السند ص‌۱۰۴)

(۲) عبداللہ بن محمد داوری (ایضاً ص‌۱۲۹)

(۳) احید بن الحسین بن علی البامیانی (ایضاً ص‌۴۷)

اس ترجمہ کے سلسلہ میں قدرے تفصیل پیش کردی جاتی ہے:-

اولاً ہماری نگاہ حافظ عبدالغنی الازدی کی اس عبارت پر پڑتی ہے کہ: "ومما یخاف تصحیفه ویشتبه باحمد فهو احید بن الحسین البامیانی، خراسانی، وهو بالیاء المعجمة من تحتها بنقطتین بعد الحاء المهملة (المؤتلف والمختلف ص‌۴ الہ آباد ۱۳۲۷ھ) اس عبارت سے نام کے صحیح ضبط کے علاوہ یہ بھی معلوم ہوا کہ حافظ عبدالغنی الازدی ہمارے مؤلف کے برخلاف احید بن الحسین البامیانی کو سندھی نہیں قرار دیتے بلکہ خراسانی بتلاتے ہیں اور یہی حقیقت ہے۔

ثانیاً مؤلف کو تنہا یاقوت کی معجم البلدان میں یہ ترجمہ ملا جس کو نقل کرنے کے بعد انھوں نے لکھا ہے:- "لم اقف علی احواله غیر ذلک وکان من قدماء المحدثین"۔ حیرت ہے کہ سمعانی کی الانساب سے انھوں نے رجوع نہیں کیا ورنہ ان کو بعض باتیں بڑے کام کی معلوم ہوجاتیں جو یاقوت کے یہاں مذکور نہیں ہیں۔ سمعانی کے منتخب فقرے یہاں درج کئے جاتے ہیں کہ مؤلف کے

ذوقِ جستجو کو تسکین ہو۔

"سکن بلخ، ویروی عن المکی بن ابراھیم، وعلی بن الحسن الرازی المعروف بکراع، ویزید بن ابراھیم، واللیث بن مساور وغیرھم من البلخیین، روی عنہ محمد بن احمد بن یحییٰ، وعبد اللہ بن محمد بن طرخان، وھو مستقیم الحدیث من الثقات" (الانساب - ۶۳/ب)

سکونتِ بلخ، بلخیوں سے اخذِ روایت، شاگردوں کے نام، استقامت روایت و ثقاہت یہ تمام باتیں یاقوت نے حذف کر ڈالی ہیں اس کی وجہ ہمارے خیال میں یہ ہے کہ یاقوت نے براہِ راست کتاب الانساب سے اقتباس نہیں کیا بلکہ اللباب نے تہذیب الانساب کی عبارت درج کر دی ہے۔

(۴) محمد بن علی بن احمد، ابوبکر البامیانی (رجال السند ۲۳۱) اس ترجمہ کا مآخذ معجم یاقوت ہے سمعانی کی کتاب الانساب میں حسب ذیل فقرے لکھتے ہیں :- "وابوبکر محمد بن علی بن احمد البامیانی، شیخ مکثر، ثقۃ، رحل الی ابن ابی الحدید السلمی و(سمع) ابا بکر احمد بن علی بن ثابت الخطیب الحافظ، وغیرھم، روی لنا عنہ ابو الفتح محمد بن ابی الحسن البسطامی، ببلخ، وابو شجاع عمر بن محمد بن عبد اللہ الامام بعسقلان، وتوفی فی حدود سنۃ تسعین واربعمائۃ، ببلخ (الانساب ۶۳/ب)

مؤلف نے یاقوت کے حوالہ سے وفات کا زمانہ ۴۹۰ھ لکھا ہے سمعانی کے بیان سے اس کی تصحیح ہو جاتی ہے۔ نیز یاقوت کی عبارت منقولہ میں "فی سلخ رجب" کے الفاظ ملتے ہیں ہمارا خیال ہے کہ "سلخ" کا لفظ دراصل "بلخ" کی خرابی ہے۔ سمعانی کی عبارت میں مہینہ کی صراحت نہیں ہے البتہ ابن الاثیر کی اللباب نے تہذیب الانساب میں "فی رجب ببلخ" کے الفاظ ملتے ہیں بظاہر مہینہ کی تصریح سمعانی کے صحیح اور مستند تر نسخہ کی بنا پر ہے جو ابن الاثیر کے پیشِ نظر رہا تھا۔ (اللباب جلد ا ص ۹۲) یاقوت کا مآخذ براہِ راست اللباب کے تہذیب الانساب رہا ہے جس کی تائید دونوں کے معروضی مطالعہ سے ہوتی ہے۔

(۵) چوتھی شق کے تحت ہمارے دعویٰ کا ایک جزو یہ ہے کہ کسی غیر محقق جغرافیائی بیان پر اعتماد کر کے مؤلف نے اپنی کتاب میں بعض غیر متعلقہ اشخاص کا ترجمہ درج کیا ہے۔ اس دعویٰ کی تصدیق کے لئے محمد بن احمد البیرونی السندی الخوارزمی کا ترجمہ (رجال السند ص ۲۰۵ - ۲۱۵) کافی ہے۔ ابوالریحان کو سندی قرار دینا سندھ کے متنازع فیہ مقام البیرون کے تحقق پر موقوف ہے۔ مؤلف نے معجم الادباء، طبقات الاطباء (ابن ابی اصیبعہ) تقویم البلدان (ابوالفداء) اور تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ کے اقتباسات دیئے ہیں اور صرف ابوالریحان کو سندھی ثابت کرنے کے لئے کتاب کے مبحث جغرافیائی میں البیرون (بالباء) کا تعارف پیش کیا ہے۔ اس مسئلہ کی بہت کچھ تفصیل ہم نے شروع میں درج کی ہے۔ اس واقعہ کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ابن سعید المغربی ابوالریحان کو بزعم خود قطعی طور پر سندھ کے شہر البیرون سے منسوب کرتا ہے۔ سندھ میں بیرون نام کی کسی جگہ کے ثبوت میں ابن سعید کے اس قول کے علاوہ کوئی دوسرا بیان موجود نہیں۔ ابوالفداء اور ابن ابی اصیبعہ نے بدون تحقیق ابن سعید کی بات دھرا دی ہے۔ تاریخ آداب اللغۃ العربیہ کا مؤلف بھی اسی بات کا اعادہ کرتا ہے۔ ابن سعید کا قول کئی وجوہ کی بنا پر ناقابلِ تسلیم ہے۔

(۱) محققین جغرافیہ سندھ میں بیرون (بالباء) نام کے کسی شہر کا علم ابن سعید کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے نہیں رکھتے اور جن لوگوں نے اپنی قرأت میں بیرون (بالباء) کو ترجیح دی ہے ان پر در اصل ابن سعید کے منفرد قول کا اثر رہا ہے۔

(۲) مشہور تذکرہ نگار و جغرافیہ دان یاقوت جس کو البیرونی اور سندھ سے ابن سعید کی بہ نسبت زیادہ واقفیت تھی اپنی کتاب جغرافیہ معجم البلدان میں سندھ کے بیرون کا ذکر نہیں کرتا بلکہ باب النون میں سندھ کے ایک شہر نیرون (بالنون) کا ذکر کرتا ہے اس سے قطع نظر کہ معجم البلدان میں آخری حرف زای معجم ہے یہ متعین ہے کہ یاقوت کے نزدیک نیروز یا نیرون بالنون سندھ کے ایک شہر کا نام تھا جس کا موقع و محل اور طول و عرض یاقوت نے درج کیا ہے (معجم البلدان جلد ہشتم ص ۵۶)

ان نے اپنی دوسری کتاب معجم الادبا میں البیرونی کا مبسوط ترجمہ درج کیا ہے اور اس نسبت کی تحقیق کی ہے لیکن سندھ کے کسی شہر بیرون سے ابوریحان کے انتساب کی بابت بالکل خاموش ہے۔ حالانکہ یاقوت کو بیرونی کے سلسلہ میں تحقیق و تفتیش کا جو قوی داعیہ تھا وہ بالکل ظاہر ہے۔ پھر اس کو مواقع حاصل تھے کہ مستند معلومات جمع کر سکے اس لئے کہ البیرونی کی اہم ترین تصانیف خصوصاً جغرافیہ و تاریخ سے متعلق اس کے مطالعہ میں آئی تھیں جن میں سے بعض نوشتۂ مؤلف تھیں۔ ابن سعید کے قول پر تبصرہ کرتے ہوئے حدود العالم کی شرح میں مینورسکی کا آخری فقرہ یہ ہے :-

— and generally speaking the thirteenth centuary spanish geographer was hardly in a position to improve the reading of a doughtful Indian name (Hududul Alam, P. 372, 1937)

(۳) سمعانی جن کو ابن سعید کی بہ نسبت سندھ اور خوارزم کی تخصیات سے زیادہ واقفیت ہونی چاہیے البیرونی کی نسبت کے تحت وہ صرف ابوریحان البیرونی کا نام لیتے ہیں اور اس کی تحقیق میں کہتے ہیں کہ "هذه النسبة الى خارج خوارزم فان من يكون من خارج البلاد ولا يكون من نفسها يقال له بيرونى ..... (الانساب ۹۸ ب)

یاقوت ذاتی تحقیق میں اسی نتیجہ تک پہنچا ہے کہ "وما اظنه يراد به الا انه من اهل الرستاق يعنى انه من بر البلد"

(۴) بیرونی کے جدید محققین خواہ مغربی ہوں یا مشرقی ابن سعید کے قول کو قابل اعتماد نہیں سمجھتے۔

(۵) خود بیرونی کے جو فقرے کتاب الآثار الباقیہ میں خوارزم سے متعلق ملتے ہیں وہ

خوارزم کو اس کا اصلی وطن قرار دیتے ہیں اور اس کی معروف نظم کا حسب ذیل شعر اسی کا متقاضی ہے:

فانہ اعراقٍ قد غدونی بد رلھم　　ومنصوس منصر قد تو لی غراسیا

وجوہ مذکورہ کی بنا پر بیرونی کا سندھ کے کسی مقام سے رشتہ جوڑنا ہمارے خیال میں بالکل غلط ہے۔

جن تراجم کے سلسلہ میں تحقیق کی کمی نظر آئی ان کی نشاندھی مع تفصیلات درج ذیل ہے:

(الف) احمد بن محمد بن صالح التیمی القاضی المنصوری (رجال السند ط[۱۶])

ہمارا خیال ہے کہ مؤلف نے اس ترجمہ میں دو شخصیتوں کو ایک قرار دیا ہے ایک شخصیت احمد بن محمد بن صالح التیمی کی ہے جس کا ذکر ابن الندیم، ابو اسحاق شیرازی اور سمعانی وذہبی کرتے ہیں، دوسری شخصیت قاضی ابو محمد المنصوری کی ہے جس سے بشاری مقدسی اپنی ملاقات کا ذکر کرتا ہے۔ اور لکھتا ہے کہ یہ کئی تصانیف کے مالک اور مسند درس واملا پر متمکن تھے۔ ہم ابو محمد سے مقدسی کی مراد صالح بن عبدویہ المنصوری کو سمجھتے ہیں۔ جو قاضی ابوالعباس احمد کا دادا تھا۔ بظاہر قاضی ابو محمد اور ابوالعباس کو ایک قرار دیتے ہوئے مقدسی کے بیان کو سہو پر محمول کرنا خلاف قرینہ ہے۔

مؤلف نے قاضی ابوالعباس احمد کے تعارف میں سمعانی کا جو اقتباس دیا ہے اس میں ایک فقرہ توجہ طلب ہے لہٰذا سمعانی کے الفاظ نقل کئے جاتے ہیں۔ "ابو العباس احمد بن محمد بن صالح التیمی القاضی المنصوری من اہل المنصورۃ، سکن العراق وکان من اظرف من رأیت من العلماء۔ سمع بفارس ابا العباس بن الاثرم وبالبصرۃ ابا روق والھزانی" (رجال السند ص[۱۶]) خط کشیدہ الفاظ سے عامیانہ نظر رکھنے والے یہی سمجھیں گے کہ ابوالعباس احمد بن محمد کی رؤیت سمعانی مصنف کتاب الانساب کو حاصل تھی حالانکہ دونوں کے عہد میں فاصلہ اتنا ہے کہ بفرض محال سمعانی اس کا دعویٰ کریں بھی تو وہ قبول نہیں کیا جا سکتا۔ مؤلف نے بلا تامل عبارت نقل کر دی ہے اور اس کا اشکال کا انہیں خیال تک نہ آیا واقعہ یہ ہے کہ اس موقع پر کتاب الانساب کی عبارت کامل نہیں ہے، المنصوری کے تحت کتاب الانساب کے جملہ اندراجات کا مطالعہ کیجئے تو سب سے پہلے

یہ الفاظ ملیں گے۔ "منہا احمد بن محمد القاضی المنصوری سکن العراق وفارس یکنی بابی العباس کان اماماً علی مذھب داؤد الاصبہانی سمع الاثرم وطبقتہ، روی عنہ الحاکم ابو عبد اللہ الحافظ، وابو العباس احمد بن محمد بن صالح التمیمی الخ (سلسلہ کے لئے منقولہ بالا عبارت دیکھئے) بادی النظر میں احمد بن محمد القاضی، شیخ حاکم نیشاپوری اور ابو العباس احمد بن محمد بن صالح التمیمی کی شخصیتیں دو معلوم ہوتی ہیں لیکن کئی داخلی شہادتوں سے اس کی نفی ہو جاتی ہے کہ دونوں کی کنیت ابو العباس ہے، دونوں کے نام مع ولدیت ایک ہیں الاثرم اور اس کے طبقہ کے شیوخ سے روایت کرنے میں بھی دونوں برابر ہیں دونوں ایک ہی مسلک کے امام قرار دیئے گئے ہیں اور منصورہ کے عہدۂ قضا سے وابستہ رہے ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ مؤخر الذکر یعنی ابو العباس احمد بن محمد بن صالح التمیمی سے سمعانی کی ملاقات کتاب الانساب کے ظاہری الفاظ سے ثابت ہوتی ہے اور اول الذکر حاکم نیشاپوری کے شیوخ میں ہیں اب اگر کتاب الانساب کی عبارت بالکل درست اور کامل سمجھ لی جائے تو دو الگ الگ شخصیتوں کا ماننا ناگزیر ہو گا لیکن اس تقدیر پر متقدم الذکر داخلی شواہد کی مجموعی قوت ایسی ہے کہ کتاب الانساب کی عبارت اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ ہمارے خیال میں اس اشکال کا واقعی حل یہ ہے کہ عبارت میں کہیں سقوط تسلیم کر لیا جائے گویا شروع سے تذکرہ ایک ہی شخص احمد بن محمد ابو العباس القاضی ایمی کا مسلسل ہے درمیان میں حاکم نیشاپوری کے الفاظ نقل ہوئے ہیں لیکن کچھ الفاظ ابتدائی نسخہ کتاب سے ساقط ہو گئے ہیں۔ ہمارے خیال میں وکان اظرف من رائیت من العلماء کے الفاظ در اصل حاکم نیشاپوری کے ہیں نہ کہ سمعانی کے۔

تاریخ الردۃ

(جناب ڈاکٹر خورشید احمد فارق صاحب استاذ ادبیات عربی، دہلی یونیورسٹی)

(۵)

پسپائی کے بعد جب مسلمان لوٹے اور لڑائی گرم ہوئی تو طلیحہ نے اپنا کمبل لپیٹا، وہ بزعم خود وحی کا منتظر تھا، جب دیر تک وحی نہ آئی اور دوسری طرف جنگ میں اس کی فوج بری طرح رگڑی گئی تو عُیینہ بن حصن فزاری (لیڈر بنو فزارہ اور حلیف طلیحہ) نے خود لڑنا اور فوج کو جوش دلانا شروع کیا۔ ابن اسحاق: "اس دن عُیینہ نے اپنے قبیلہ فزارہ کے سات سو جوانوں کے ساتھ بڑی سخت لڑائی لڑی، جب مسلمان تلواریں سونت کر ان پر ٹوٹ پڑے اور ان فزاری جوانوں نے ان کے مقابلہ سے منھ نہ موڑا تو وہ طلیحہ کے پاس آیا جو اپنے کمل میں لپٹا ہوا تھا اور اس سے کہا: برا ہو تمھارے باپ کا! کیا جبریل اب بھی آیا؟ طلیحہ: نہیں، ابھی تو نہیں۔" عُیینہ: تم پر تباہی آئے سارا دن ہو گیا اور جبریل کا کہیں پتہ نہیں"؛ یہ کہہ کر عینیہ لوٹا اور جنگ کی بھٹی میں کود پڑا اور اپنی فوج کو جوش دلانے لگا جو مسلمانوں کی تلواروں کے نیچے پِس رہے تھے، کافی دیر کے بعد عُیینہ پھر طلیحہ کے پاس گیا جو کمبل اوڑھے لیٹا ہوا تھا، اور کمبل اس زور سے کھینچا کہ طلیحہ اٹھ بیٹھا عیینہ نے کہا: اس نبوت کا خدا برا کرے" اب بھی کوئی وحی آئی؟" طلیحہ: ہاں آئی ہے کہ تمھاری چکی (مراد جنگ)، اُس کی (مرجع غالباً خالد) چکی کی طرح ہے، اور اس کا ایسا نتیجہ نکلے گا جو تم ہمیشہ یاد رکھو گے"۔ عُیینہ: میرا خیال ہے کہ خدا جانتا ہے کہ تمھارے ساتھ ایک ایسا واقعہ (مراد شکست) پیش آئے گا جو تم ہرگز کبھی نہ بھولو گے۔ بنو فزارہ

(ہاتھ کا اشارہ کر کے) چلدو یہاں سے، یہ کذاب ہے، حکومت و اقتدار کی خواہش اس کے اور ہمارے لئے بڑی منحوس ثابت ہوئی"۔ قبیلۂ فزارہ لوٹ گیا اور اس کے پیچھے عُیینہ اور اس کا بھائی روانہ ہوئے، مسلمانوں نے عُیینہ کو پکڑ لیا لیکن اس کا بھائی نکل بھاگا، کہا جاتا ہے کہ عُیینہ کو پکڑنے والا قبیلۂ طئی کا ایک بہادر تھا، عُروہ بن مُضرس، خالدؓ نے عُیینہ کو قتل کرنا چاہا لیکن بنو مخزوم کے ایک معزز آدمی نے سفارش کر کے اُس کی جان بچالی۔

طلیحہ نے جب دیکھا کہ اس کی فوج کے لوگ مارے اور پکڑے جا رہے ہیں تو اس نے میدان چھوڑ دیا۔ اس کے دوست اور اہلِ حاشیہ اس سے پوچھنے لگے کہ اب کیا رائے ہے، طلیحہ نے پہلے ہی گھوڑا تیار کر لیا تھا، چھلانگ مار کر اس کی پیٹھ پر بیٹھا اور پیچھے اپنی بیوی نّوار کو سوار کیا اور یہ کہتے ہوئے گھوڑے کے ایڑھ لگائی کہ تم میں جو لوگ بھاگ سکیں اپنی بیویوں کے ساتھ میری طرح بھاگ جائیں"! وہ شام پہنچا اور شامی سرحد کے غسّانی حکمرانوں کے پاس مقیم ہوا۔

ابو یعقوب زُہری کی کتاب میں ہے: "طلیحہ نے اپنی فوج کو پسپا ہوتے دیکھا تو ان سے کہا: تمھارا برا ہو تم کیوں پسپا ہو رہے ہو"؟ اس پر ایک شخص نے کہا: اس کی وجہ میں بتاتا ہوں، ہمارا ہر سپاہی چاہتا ہے کہ اس کا ساتھی قتل ہو اور وہ خود بچ جائے اور ہمارا مقابلہ ایسی قوم سے ہے جن کے ہر فرد کی تمنا ہے کہ اپنے ساتھی سے پہلے جان دے"! مورخ ابن اسحاق مدنی: طلیحہ جب میدان جنگ سے فرار ہوا تو عُکّاشہ بن محصن اور ثابت بن اُقرم (اسلامی فوج کے دو کمانڈروں) نے اس کا پیچھا کیا، طلیحہ نے عہد کیا تھا کہ جب بھی کوئی دشمن اس کو دو بدو لڑنے کا چیلنج دے گا تو وہ ضرور اس چیلنج کو قبول کر لے گا، جب طلیحہ مڑا تو عکاشہ نے اس کو آواز دی، طلیحہ نے اس پر وار کیا اور قتل کر ڈالا اتنے میں ثابت بھی پاس آگیا، طلیحہ نے اس کو بھی قتل کر دیا"

اس کے بعد وہ شام چلا گیا۔۔۔

واقدی نے ان دو کمانڈروں کے قتل سے متعلق مختلف اقوال پیش کئے ہیں:
ان کے ایک راوی عُمیلہ فزاری نے جو ردّۃ تاریخ سے خوب واقف تھا بیان کیا کہ جب خالد بن ولیدؓ طلیحہ کے پاس پہنچے تو انھوں نے عُکاشہ اور ثابت کو ہراول دستوں کا کمانڈر بنا کر آگے بڑھا دیا۔ یہ دونوں اعلیٰ درجہ کے گھوڑ سوار تھے، ان کی مڈبھیڑ طلیحہ اور اُس کے بھائی مُسلمہ سے ہوئی جو اپنی فوج کے ہراول دستوں کے انچارج تھے، ان کا باقی لشکر پیچھے تھا، طلیحہ عُکاشہ سے اور مسلمہ ثابت سے برد آزما ہوئے۔ مسلمہ نے ثابت کو جلد ختم کر دیا، اس وقت طلیحہ نے چیخ کر کہا: مسلمہ، میری مدد کر، یہ شخص مجھے مارے ڈالتا ہے۔" مسلمہ اور طلیحہ نے مل کر عُکاشہ پر وار کیا اور اس کو قتل کر ڈالا۔ اس کے بعد وہ خوش خوش اپنی فوج کے پاس لوٹ گئے، خالدؓ اور ان کی فوج چلی آرہی تھی کہ راستہ میں پڑی ثابت کی لاش نے ان پر خوف طاری کر دیا، اونٹنیاں لاش کو روندھ رہی تھیں، مسلمانوں کو اس کے قتل کا سخت قلق ہوا، ذرا آگے بڑھے تو عُکاشہ کی لاش اونٹنیوں کے پیروں تلے آئی، اونٹ سوار اتنے بھاری ہو گئے کہ بمشکل ہی اونٹوں کے پیر اُٹھتے تھے۔"

زُہری کی کتاب میں ہے: پھر مسلمان طلیحہ کی فوج سے متصادم ہوئے اور بہت سوں کو قتل کیا اور بہت سوں کو گرفتار، خالدؓ نے باآواز بلند کہا: جس شخص کو کھانا پکانا یا پانی گرم کرنا ہو وہ صرف دشمنوں کی کھوپڑیوں کا چولھا بنائے، خالدؓ نے باڑے بنوائے اور ان میں آگ جلوائی اور قیدیوں کو آگ میں ڈلوا دیا، حامیہ بن سبیع اسدی بھی آگ میں ڈالا گیا جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی قوم کا محصّلِ زکاۃ مقرر کیا تھا اور جو بعد میں مرتد ہو گیا تھا۔ طلیحہ کی ماں جو بنو اسد کی ایک خاتون تھی، گرفتار کر لی گئی، خالدؓ نے اس کو اسلام کی دعوت دی لیکن اس نے ٹھکرا دی اور یہ رجز پڑھتی ہوئی آگ میں کود کر ستی ہو گئی:

یاموت عم صباحاً۔ لاقيته کفاحاً۔ اذ لم أجد براحاً

موت سلام! جب زندگی کے بچنے کی کوئی صورت نہ نکلی تو میں نے موت کو خوش آمدید کہا

قاضی واقدی نے یعقوب بن یزید بن طلحہ کے حوالہ سے بیان کیا: خالدؓ نے قیدیوں کو باڑوں میں جمع کیا اور آگ لگا کر ان کو زندہ جلا دیا، بنو فزارہ کا کوئی فرد نہیں جلایا گیا، میں نے تاریخ الردۃ کے ایک عالم سے دریافت کیا کہ باغیوں میں صرف طلیحہ کے ساتھیوں کو کیوں جلایا گیا، تو اس نے کہا: انھوں نے رسول اللہؐ کی مذمت کی تھی اور ارتداد پر قائم رہے تھے"۔ دوسری روایت ہے کہ خالدؓ نے گڑھے کھدوائے تو صحابہؓ نے پوچھا: ان کا کیا ہوگا، تو انھوں نے کہا: میں اصحاب طلیحہ کو آگ میں جلاؤں گا"۔ صحابہ نے اس پر اعتراض کیا تو خالدؓ نے کہا: میرے پاس ابوبکر صدیقؓ کا یہ ہدایت نامہ ہے: اگر خدا تم کو اصحاب طلیحہ پر، فتح عطا کرے تو ان کو آگ میں جلانا"؛ مجھے حکم ہے کہ ہر مجمع میں اس کو پڑھ کر سناؤں"۔

عبداللہ بن عمرؓ: میں جنگ بزاخہ میں شریک تھا" خدا نے طلیحہ پر فتح عطا کی، ہم جب بھی فتحیاب ہوتے بال بچوں اور عورتوں کو غلام بناتے اور باغیوں کا مال آپس میں بانٹ لیتے۔

بنو عامر اور دوسرے قبیلوں کے دوبارہ مسلمان ہونے کا ذکر

جب خدا نے بنو اسد (طلیحہ کا قبیلہ) اور (ان کے حلیف) بنو فزارہ کی خوب گوشمالی کرادی اور بزاخہ میں طلیحہ اور اس کے حلیفوں کو شکست فاش ہوئی تو خالد بن ولیدؓ نے رسالے بھیجے "تا کہ جہاں جہاں ان کو باغی ملیں انھیں ٹھکانے لگا دیں، بدو عرب یا تو سزا سے ڈر کر یا دل سے مسلمان ہونے کے لیے خالدؓ کے پاس آنے لگے۔ اگر کسی عرب کو راستہ میں خالدؓ کے رسالے ملتے تو وہ کہتا: میں خوشی سے اسلام لانے جا رہا ہوں، میں پھر اسلام کا مطیع ہو گیا ہوں۔ کوئی کہتا: میں نے بغاوت نہیں کی، میں نے اپنا مال روک لیا تھا

کذا فی الاصل: کافحتہ

جو مجھے بے حد عزیز ہے، لیکن اب میں زکاۃ دینے کو بھی تیار ہوں"، اور اگر کوئی عرب رسالو کی زد میں نہ آتا تو وہ خالدؓ کے پاس چلا جاتا اور ان پہ اسلام کا اعلان کرتا، کچھ بدو سیدھے ابوبکر صدیقؓ کے پاس چلے جاتے اور خالدؓ کے پاس نہ پھٹکتے۔

قاضی واقدی: قُرّہ بن ہُبیرہ قُشیری کے بارے میں راویوں کی مختلف آراء ہیں، کوئی کہتا ہے کہ وہ بھاگ کر ابوبکر صدیقؓ کے پاس پہنچا اور مسلمان ہو گیا۔ کوئی کہتا ہے کہ خالدؓ کے رسالوں نے اُس کو جا لیا اور پکڑ کر خالد کے پاس لے گئے۔ کوئی کہتا ہے کہ وہ اپنے قبیلہ بنو عامر کے ساتھ خالد بن ولیدؓ کے پاس آیا اور ہماری رائے میں یہی قول مرجح ہے، ایک قول یہ ہے کہ بنو عامر منتظر تھے کہ دیکھیں باغی جیتتے ہیں یا مسلمان، اور ان کا لیڈر قُرّہ تھا، بنو عامر کا ایک ممتاز لیڈر اور بہادر ابو حرب ربیعہ بن خویلد عُقیلی جو انتظار کی پالیسی کے خلاف تھا کھڑا ہوا اور بولا: بنو عامر ذرا ٹھہرو اور تدبیر سے کام لو تم نے رسول اللہؐ کے ایلچیوں کو قتل کیا جو بیر مؤنہ جا رہے تھے، تم نے ابو براء کی حفاظت کا ذمہ لیا اور پھر توڑ دیا، واز داکم عامر بن الطفیل؟ تم کو معلوم ہو جانا چاہیے کہ خالد بن ولیدؓ مہاجرین و انصار کی فوج کے ساتھ تمہارے قریب پہنچ گیا ہے اور عنقریب تمہاری خبر لے گا۔ ابو حرب ربیعہ کی باتوں نے بنو عامر کے حوصلے پست کر دیئے و قدر وہ۔

رسول اللہؐ کی وفات پر جب عمرو بن العاصؓ عمان سے مدینہ لوٹے تو قُرّہ بن ہُبیرہ سے اُن کی جو بات چیت ہوئی وہ ہم یہاں بیان کریں گے۔ عمرو بن العاصؓ رسول اللہؐ کی طرف سے عُمان کے عامل تھے۔ ایک دن ان کے پاس عمان کا ایک یہودی آیا اور بولا: اگر میں آپ سے ایک سوال پوچھوں تو مجھے کوئی گزند تو نہ پہنچے گا؟" عمرو بن عاص: "نہیں" یہودی: خدا کی قسم دے کر آپ سے پوچھتا ہوں کہ آپ کو کس نے ہمارے پاس بھیجا ہے؟" عمرو بن عاص: رسول اللہؐ نے" یہودی: کیا آپ کو واقعی معلوم ہے کہ وہ رسول اللہؐ ہیں" عمرو: ہاں" یہودی: اگر آپ کی بات صحیح ہے تو آج ان کا انتقال ہو گیا" یہ سنکر

عمرو بن عاصؓ نے اپنے مشیروں اور اہلِ حاشیہ کو جمع کیا اور وہ دن نوٹ کر لیا جب بقول یہودی رسول اللہؐ کا انتقال ہوا تھا۔ اس کے بعد اَزْد اور عبد القیس کے محافظوں کے ایک گروہ کے ساتھ عمرو بن عاصؓ (مدینہ کے لئے) چل کھڑے ہوئے، ھَجَر (پایۂ تخت بحرین) پہنچے تو وہاں مُنذِر بن سَاوہ (رسول اللہؐ کی طرف سے بحرین کے حاکم) کے ہاں رسول اللہؐ کی وفات کا چرچا سنا، وہاں سے چل کر وہ بنو عَنِیفہ کے علاقہ میں آئے اور بنو حنیفہ کے محافظ ساتھ لے کر بنو عامر کے علاقہ میں داخل ہوئے، اور قُرّہ بن ہُبَیرہ قُشیری کے مہمان ہوئے جب وہاں سے چلنے لگے تو قُرّہ بن ہُبَیرہ نے کہا: تمہاری خیر خواہی کی ایک بات ہے، جسے میں چاہتا ہوں کہ تم سنو، تمہارے صاحب (سردار، لیڈر، نبی) کا انتقال ہو چکا"
عمرو: تمہاری ماں مرے، کیا وہ بس ہمارے ہی صاحب تھے؟" قُرّہ: قریش کے لوگو! تم اپنے حرم (مکہ) میں مقیم تھے، دوسروں سے محفوظ اور دوسرے تم سے محفوظ، پھر تمہارے قبیلہ سے ایک شخص (محمد) اٹھا، اُس نے جو دعوت دی اس سے تم واقف ہو، جب اس کی دعوت کا ہمیں علم ہوا تو ہم نے اس کو ناپسند نہیں کیا اور کہا خاندان مُضر کا ایک ممتاز فرد عربوں پر حکومت کرنا چاہتا ہے تو اس کے راستہ میں کیوں روڑے اٹکائیں۔ لیکن اس کی وفات ہو چکی ہے، اب بڑی تیزی سے عرب تمہارے خلاف بغاوت کریں گے، اور زکوٰۃ کی مد میں کچھ نہیں دیں گے، لہٰذا مناسب ہے کہ اپنے حرم کو لوٹ جاؤ اور وہاں امن وچین سے رہو۔ اگر تم نے ایسا نہ کیا تو ایک وقت مقرر کرو جب میں تم پر حملہ کروں (؟)
عمرو بن عاصؓ نے قُرّہ کو خوب آڑے ہاتھوں لیا اور کہا میں تمہاری خیر خواہی رد کرتا ہوں وموعِدُ لکَ حفشُ اُمّکَ (؟) قُرّہ: میرا مطلب یہ نہ تھا، وہ اپنی گفتگو پر نادم ہوا۔
ایک قول یہ ہے کہ قُرّہ اپنے قبیلہ کے سَو آدمیوں کو عمرو بن عاصؓ کی (بدو حملہ آوروں سے حفاظت کے لئے) لے کر نکلا، عمرو بن عاصؓ چلے تو راستہ میں ان کو بہت سے باغی عرب ملے اور نواحی مدینہ کے نخلستان ذوالقَصّہ میں اُن کی مڈبھیڑ عُیَینہ بن حِصن فزاری سے

سے ہوئی جو مدینہ سے واپس آرہا تھا اور یہ کہنے ابوبکر صدیقؓ کے پاس گیا تھا کہ اگر آپ میرا معاوضہ مقرر کریں تو میں اپنے قبیلہ کو بغاوت سے روک لوں گا۔ عمرو بن عاصؓ نے اس سے پوچھا کیا خبر ہے، کون خلیفہ ہوا؟ تو اس نے کہا ابوبکر۔ یہ سن کر عمروؓ نے اللہ اکبر کا نعرہ مارا۔ عُیینہ: عمرو ہم اور تم برابر ہیں"۔ عمرو: "جھوٹا ہے تو مضر کے خبیث زادے!" عُیینہ چل دیا اور جس سے ملتا اس کو زکاۃ دینے سے روکتا۔ جب ملنے والا پوچھتا تم کیا کروگے" تو وہ کہتا: میرے قبیلہ کا کوئی آدمی ابوبکر کو ایک بچھڑا تک نہ دے گا"۔ وہ طلیحہ اسدی سے جا ملا۔

عمرو بن عاصؓ مدینہ آئے اور ابوبکر صدیقؓ کو ان سب باتوں سے آگاہ کیا جو عمان سے مدینہ تک ہوئی تھیں اور قرۃ بن ہبیرہ اور عُیینہ کی گفتگو سے بھی ان کو مطلع کیا، جب ابوبکر صدیقؓ خالدؓ کو اہل ردہ کی گوشمالی کرنے بھیجنے لگے تو عمروؓ نے اُن سے کہا: ابو سلیمان، خیال رکھنا قرۃ بن ہبیرہ تمھارے ہاتھ سے نہ نکل جائے"۔ جب خدا نے اہل بزاخہ کو مقہور کیا اور خالدؓ نے قبائل طی کے دو پہاڑی قیام گاہوں سلمیٰ اور أجا کا رخ کیا، تو وہاں بنو عامر اور غطفان دوبارہ اسلام لانے ان کے پاس آئے، اور اس بات کی امان چاہی کہ ہمارے نخلستان اور دیہاتوں کو کوئی نقصان نہ پہنچایا جائے، انھوں نے اپنے کئے پر خالدؓ کے سامنے توبہ کی، نماز باجماعت ادا کی اور زکاۃ دی، خالدؓ نے ان کو امان دیدی، اور ان سے وعدہ لیا کہ اپنے بچوں اور عورتوں کو بھی اسلام کا وفادار بنائیں گے۔ جب بنو عامر اور غطفان آئے تو خالدؓ نے ان سے پوچھا: قرۃ بن ہبیرہ کہاں ہے؟ قرہ سامنے آکھڑا ہوا اور بولا: یہ ہوں میں: خالدؓ نے اپنے کسی ساتھی سے کہا: اس کو آگے بڑھا اور اس کا سر اتار لو"۔ تم ہی نے عمرو بن عاص سے وہ بغاوت بھری باتیں کی تھیں، تم ہی نے مسلمانوں کی مدد نہیں کی اور منتظر تھے کہ وہ باغیوں کے ہاتھوں تباہ ہوں، تم ہی نے کہا تھا کہ اگر اسلام کی بساط الٹی تو میرا دینی قبیلہ کا مال میرے قبضہ میں ہوگا اور اسی

پالیسی کی بنیاد پر تم نے اپنے قبیلہ کو اپنے گرد جمع کیا اور انھوں نے تم کو اپنا لیڈر بنا لیا حالانکہ تم لیڈر بننے کے اہل نہ تھے"۔ قُرّہ: ابن المغیرہ! میری وفاداری کے عمرو بن عاص شاہد ہیں"۔ خالد: عمرو! عمرو ہی نے تو خلیفہ کو تمہاری بغاوت و انحراف کی خبریں پہنچائی ہیں"۔ قُرّہ: ابو سلیمان! میں نے عمرو کو پناہ دی تھی اور ان کی خوب خاطر مدارات کی تھی، میں مسلمان ہوں، میں نے بغاوت نہیں کی"۔ خالدؓ: اگر تم ان باتوں کا ذکر نہ کرتے تو میں تمہاری گردن مار دیتا۔ تاہم میں بیڑیاں ڈال کر ابو بکرؓ کے پاس تو تم کو ضرور بھیجوں گا، ان کو اختیار ہے کہ وہ جیسا چاہیں تمہارے ساتھ سلوک کریں"۔

جب خالد بن ولیدؓ، بنو عامر سے وفاداریٔ اسلام کا عہد لے چکے تو انھوں نے عُیَینہ بن حصن اور قُرّہ بن ہُبَیرہ کے بیڑیاں ڈلوائیں اور دونوں کو ابو بکرؓ کی خدمت میں بھیجا۔ ابن عباسؓ: میں نے دیکھا کہ عُیَینہ کے دونوں ہاتھ ڈوری سے گردن میں بندھے ہیں اور مدینہ کے بچے کبھی کھجور کی ٹہنی اس کے بھکتے ہیں اور کبھی مارتے ہیں، اور کہتے ہیں: دشمنِ خدا! ایمان لا کر پھر تو نے کفر کیا"۔ اس پر عُیَینہ کہتا: بخدا میں ایمان لایا ہی نہ تھا"۔ بعض مؤرخ کہتے ہیں کہ عبد اللہ بن مسعودؓ اس کے پاس آکر کھڑے ہوئے اور بولے: تم اپنے منصوبوں میں ناکام ہوئے اور نقصان اٹھایا وہ الگ۔ کفر و باطل سے تمہارا یہ اناناطہ ہے"۔ عُیَینہ: اے شخص چپ ہو جا، اگر میں اس حال میں نہ ہوتا تو تم ایسی باتیں نہ کر سکتے"۔ ابن مسعودؓ چلے گئے۔

(باقی)

اسلام کا اقتصادی نظام۔ مولانا آزاد کی نظر میں

(جناب رفیع اللہ صاحب عنایتی۔ لکچرر شعبۂ سیاسیات مسلم یونیورسٹی علی گڈھ)

میرے سامنے ہندی مسلمانوں کی پوری تاریخ ہے۔ ان کی زندگی کا کوئی گوشہ ایسا نہیں ہے جو میری نگاہوں سے پوشیدہ ہو۔ اس کی ابتدا، اسکی ترقی اور اس کا زوال سب ہی میری نگاہوں کے سامنے ہے۔ اگر کوئی مجھ سے دریافت کرے کہ مسلمانوں نے ہندوستان کو کیا دیا تو بلا تامل کہدوں گا کہ شاہ ولی اللہؒ اور ابوالکلام آزادؒ۔ یہ دو شخصیتیں ہیں جو ہندوستان کی تاریخ میں ہمیشہ یادگار رہیں گی۔ مولانا آزاد بیسویں صدی کے ہندوستان کے سب سے بڑے انسان تھے۔ اگر اس صدی میں ان کا کسی سے مقابلہ کیا جاسکتا ہے تو وہ چیرمین ماؤ ہے۔ وہ ایک مجدد کی حیثیت رکھتے تھے۔ ان کا علم بے پایاں تھا۔ ان کی بصیرت اپنے عہد میں سب سے زیادہ تھی۔ وہ عام مسلمانوں کی طرح تقلید پرست نہیں تھے ان کی نگاہیں تاریخ کے ہر رخ کو دیکھ بھال چکی تھیں۔ وہ اپنے عہد کے سب سے بڑے نباض تھے۔ ان کے نتائج، ان کے فیصلے، ان کی رائیں اٹل اور قطعی تھیں۔ وہ آنے اور ہونے والی باتوں کو پہلے سے دیکھ لیتے تھے۔ وہ محض صحافی نہیں تھے۔ ان کی صحافت بھی زمانہ بھر سے نرالی تھی۔ وہ ان کے بے پایاں علم کا مظہر تھی۔ سیاسی ہنگاموں میں مصروف رہنے کے باوجود وہ علمی کام کرتے رہے۔ اور جس پایہ کا کام کیا وہ انہی کا حصّہ تھا۔

میرے سامنے ان کی ساری تحریریں ہیں۔ ان کی اصلاحی روح کو سمجھنے میں بھی ایک وقت صرف کیا ہے۔ اس لئے کہ مولانا کو سمجھنا کوئی کھیل نہیں۔ ان کی فکر کا ساتھ دینا آسان نہیں۔ ان کی روش کو اختیار کرنا سہل نہیں۔ لیکن پھر بھی اپنی بساط بھر ان کے افکار کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ جب مولانا اسلام کے اقتصادی نظام سے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کر رہے تھے تو روس میں اشتراکیت کا نیا تجربہ ہو رہا تھا۔ ان کی نگاہیں اس کو دیکھ رہی تھیں۔

جب کہ اقبال جیسی شخصیت "سرمایہ" کو جھٹلانے میں مصروف تھی۔ مولانا نے روس میں اشتراکیت کے نئے تجربہ کو نظرِ استحسان سے دیکھا۔" اس میں شک نہیں کہ سوشلزم کو اس بات کا حق ہے کہ مزید تجربہ کا موقع دیا جائے۔"

علما کا عام چلن ہے کہ وہ ہر نئے تجربہ کو جھٹلاتے ہیں۔ دنیا کی ہر ترقی کو برا سمجھتے ہیں۔ اور قدامت پرستی اور کورانہ تقلید کی ردا اوڑھے رہتے ہیں۔ دوسری طرف روشن خیال مذہب کی ہر بات کو فرسودہ سمجھ کر رد کر دیتے ہیں۔ دونوں ایک حد تک حقیقت سے دور ہو جاتے ہیں۔ کسی نظام کو اس نقطۂ نظر سے نہیں دیکھنا چاہیے کہ اس کے ماننے والے کتنے ہیں۔ اور اس کا کوئی عملی نمونہ بھی ہے یا نہیں۔ بلکہ اس کو ایک نظام کی حیثیت سے پرکھنا چاہیے۔ اس میں کتنی اچھائیاں ہیں۔ کتنی برائیاں ہیں۔ وہ کس حد تک لوگوں کے لئے مفید ہے۔ ان سب باتوں کو نظر میں رکھتے ہوئے تاریخ کی روشنی میں اس کا جائزہ لینا چاہیے۔ اور دوسرے ہم جنس نظاموں سے مقابلہ کرکے اس کی حیثیت متعین کرنی چاہیے۔ تنگ نظری اور تعصب سے کام نہیں لینا چاہیے۔ اسلام کی چودہ سو سال کی تاریخ ہے۔ اس میں خلفائے راشدہ کا زریں عہد ہے۔ ان سب باتوں کو نظر میں رکھنا لازمی ہے۔ پھر اپنے زمانہ کی ترقیات کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیئے۔ تب ہی اس کی صحیح حیثیت متعین ہو سکتی ہے۔ اسلام انسانوں کے لئے سماجی، سیاسی، اقتصادی اور فکری نظام اپنے اندر رکھتا ہے۔ اس کا نظام انسانوں کی ساری زندگی پر حاوی ہے۔ ہم کو اس کو ایک دستور الحیات کی حیثیت سے جانچنا اور پرکھنا ہے۔

آج دنیا میں اشتراکیت کے تجربے ہو رہے ہیں۔ اس کا اقتصادی نظام دنیا کے جمہوری ممالک اپنے مخصوص حالات کے تحت تسلیم کر چکے ہیں۔ ہم نے روس کا پرولیتاری نظام انقلاب دیکھا۔ چین کا جمہوری انقلاب بھی دیکھا۔ پھر دوسرے ممالک جنھوں نے قومی جد و جہد کے ذریعہ آزادی حاصل کی وہ بھی ہمارے سامنے ہیں۔ مثلاً ہمارا ہی دیس ہے جس میں اشتراکی طرز کے سماج کو اپنانے کی کوشش کی ہے۔ اور بلا ننگ کا تجربہ بے حد کامیاب ہوا ہے۔ اشتراکیت سماجی مساوات

اور غیر طبقاتی سماج کی علم بردار ہے۔ وہ طبقات کو بالکل ختم کر دینا چاہتی ہے۔ تو ہم کو اشتراکی نظام کو نظر میں رکھتے ہوئے اسلام کے اقتصادی نظام کو جانچنا اور پرکھنا ہے۔ مولانا کا معاملہ دوسروں سے مختلف ہے۔ وہ بڑے رواداریں۔ اور بڑی سوجھ بوجھ رکھتے ہیں۔ بڑے فراخدل ہیں۔ اس لئے کہ ان کی نگاہیں تاریخ کے ہر رخ کو پڑھ چکی ہیں۔ انھوں نے قرآن کو جیسا سمجھا وہ اس عہد میں انہی کا حصّہ تھا۔

اسلام کے اقتصادی نظام کو مولانا نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے جس میں اسکی پوری روح آگئی ہے۔ "دولت اور وسائل دولت کا احتکار رد کر دیا جائے اور ہر کمانے والے فرد کو قانون سازی کے ذریعہ مجبور کیا جائے۔ کہ اپنی کمائی کا ایک حصّہ کمزور افراد کے لئے نکالے۔ نیز اسٹیٹ کو اس بات کا ذمہ دار ٹھہرایا جائے۔ کہ کوئی فرد ضروریات زندگی سے محروم نہ رہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ اصل بھی تسلیم کی جائے۔ کہ معیشت کے لحاظ سے تمام افراد و طبقات کی حالت یکساں نہیں ہو سکتی اور یہ عدم یکسانیت اکثر حالتوں میں قدرتی ہے۔ کیونکہ سب کی جسمانی و دماغی استعداد یکساں نہیں۔ اور جب استعداد یکساں نہیں تو ناگزیر ہے کہ جد وجہد معیشت کے ثمرات بھی یکساں نہ ہوں۔ بہ الفاظ دیگر انفرادی ملکیت کا حق تسلیم کر لیا جائے کہ جو جس قدر حاصل کر سکتا ہے وہ اس کا ہے"!

مولانا قرآن کی روح کو صحیح سمجھے ہیں۔ اسلام "اکتناز" کو روکتا ہے۔ وہ نسلی، خاندانی، جغرافیائی اور طبقاتی امتیازات مٹانا چاہتا ہے۔ اس کے نزدیک مساوات ساری عامی زندگی کی اساس ہے۔ وہ دولت کے "احتکار و اکتناز" کی جگہ اس کی تقسیم پر زور دیتا ہے۔ وہ نچلے اور کمزور طبقات کو خوشحال دیکھنا چاہتا ہے۔

اسلام کی نگاہ میں مدارج معیشت کا اختلاف قدرتی ہے۔ اس کو باقی رہنا چاہیے۔ انفرادی معیشت کے نظام کے ساتھ ساتھ اجتماعی معیشت کا نظام بھی ہو۔ انسانوں کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دولت پیدا کریں۔ ذاتی ملکیت کو ایک معینہ حدود کے اندر رہتے ہوئے فروغ دیں

بلکہ وہ لوگوں کو "اسراف"، "تبذیر" اور "تقطیر" سے باز رکھتا ہے۔ وہ ان کو "حلال" اور "طیب" روزی پیدا کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ تو اسلام میں ذاتی ملکیت کی گنجائش ہے۔ اس کو وہ قدرتی تصور کرتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ دولت کی تقسیم نظامِ وراثت کے تحت عمل میں آتی ہے۔ ایک شخص کے مرنے کے بعد اس کی دولت اس کے وارثوں اور وارثوں کے وارثوں میں منقسم ہو جاتی ہے۔ پھر دوسری طرف بیت المال کا نظام ہے۔ جس میں زکوٰۃ جو ایک قسم کا ٹیکس ہے ہر شخص پر فرض ہو جاتا ہے۔ ریاست کو سارے وسائل پر قابض ہونا چاہیئے۔ اور انفرادی معیشت کا نظام اجتماعی نظام کے تابع ہونا چاہیئے۔ تو اس طرح اسلام مدارجِ معیشت کے اختلاف کو تسلیم کرتا ہے۔ لکھتے ہیں :۔ اس پر اس کے نفس کا حق ہے۔ اس کے والدین کا حق ہے۔ رشتہ داروں کا حق ہے، بیوی بچوں کا حق ہے، ہمسایہ کا حق ہے اور پھر عام نوعِ انسانی کا حق ہے۔ اس کا فرض ہے کہ اپنی استطاعت اور مقدور کے مطابق یہ تمام فرائض ادا کرے اور انھیں فرائض کی ادائیگی پر اس کی زندگی کی ساری دنیوی اور اخروی سعادتیں موقوف ہیں۔ ایک دوسرے مقام پر اسلام کے اقتصادی نظام کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں :۔ "اس نے سوسائیٹی کی نوعیت کا جو نقشہ بنایا ہے۔ اگر ٹھیک ٹھیک قائم ہو جائے اور صرف چند خانے ہی نہیں بلکہ تمام خانے اپنی اپنی جگہ بن جائیں تو ایک ایسا اجتماعی نظام پیدا ہو جائے گا جس میں نہ تو بڑے بڑے کروڑپتی ہوں گے، نہ مفلس و محتاج طبقے۔ ایک طرح کی درمیانی حالت غالب افراد پر طاری ہو جائے گی۔ بلاشبہ زیادہ سے زیادہ کمانے والے افراد موجود ہوں گے کیونکہ سعی و کسب کے بغیر کوئی مومن زندہ نہیں رہ سکتا۔ لیکن جو فرد جتنا زیادہ کمائے گا اتنا ہی زیادہ انفاق پر مجبور ہوگا اور اس لئے افراد کی کمائی جتنی بڑھتی جائیگی، اتنی زیادہ جماعت بہ حیثیت جماعت کے خوشحال ہوتی جائیگی۔ قابل اور مستعد افراد زیادہ سے زیادہ کمائیں گے لیکن صرف اپنے لئے نہیں کمائیں گے عام افراد و قوم کیلئے کمائیں گے۔ یہ صورت پیدا نہ ہو سکے گی کہ ایک طبقہ کی کمائی دوسرے طبقوں کے لئے محتاجی و مفلسی کا پیام ہو جائے جیسا کہ اب عام طور پر ہو رہا ہے۔"

دوسری طرف اشتراکیت کا نظام ہے۔ مولانا ایک مقام پر اس پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں: "صرف دولت کا احتکار ہی نہ روکا جائے، بلکہ دولت کی انفرادی ملکیت بھی ختم کردی جائے اور ایسا نظام قائم کیا جائے جس میں اجباری قوانین کے ذریعہ اقتصادی اور معیشی مساوات کی حالت پیدا کردی جائے۔ مثلاً وسائلِ دولت تمام تر قومی ملکیت ہو جائیں۔ انفرادی قبضہ باقی نہ رہے۔ اور جسمانی و دماغی اختلاف سے معیشت کا مختلف ہونا بنائے حق تسلیم نہ کیا جائے۔"

اشتراکیت کا بھی مقصد یہ ہے کہ اکثریت کی تفاوت دور کی جائے۔ اور دولت کا اکتناز روکا جائے۔ اختلافِ معیشت کا خاتمہ کیا جائے۔ طبقاتی امتیازات مٹا دیئے جائیں۔ وہ چاہتا ہے کہ انفرادی ملکیت کی جگہ قومی ملکیت کا نظام قائم کرے اور مدارجِ معیشت کا اونچ نیچ معدوم ہو جائے۔

ہمارے سامنے روس اور چین کی مثال ہے۔ سب سے پہلے اشتراکی نظام کو روس میں عملی جامہ پہنایا گیا۔ اور طبقاتی امتیازات کو ختم کرنے کی کوشش کی گئی۔ دوسرا تجربہ چین میں ہوا۔ وہاں نئی جمہوریت قائم ہوئی۔ ان ساری انقلابی طاقتوں کے اشتراک سے سرمایہ داری اور زمینداری کا خاتمہ کیا گیا۔ لیکن قومی بورژواری جس نے انقلاب میں حصہ لیا تھا حکومت میں شامل کر لیا گیا۔ دوسری طرف ہم چین کے اقتصادی نظام کو دیکھتے ہیں۔ ملکی مالیات چار حصوں میں منقسم ہوئی۔ قومی، تعاونی، انفرادی اور سرمایہ دارانہ۔ اور کوشش اس امر میں صرف ہوئی کہ عوامی یا قومی ملکیت کو زیادہ سے زیادہ فروغ دینا چاہیے۔ لیکن انفرادی ملکیت کو بھی پنپنے کا موقع دیا جائے۔ پھر سرمایہ داری کے ایک حصّہ کو بھی باقی رکھا گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ چین کے نئے تجربہ سے بھی اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ "مدارجِ معیشت" ایک حد تک فطری ہیں۔ اگرچہ کوشش یہی ہے کہ غیر طبقاتی سماج ہو اور مکمل طور پر مساوات قائم ہو جائے۔ لیکن جیسا کہ ماؤ کی گیارہویں کمیونسٹ پارٹی کی رپورٹ کے پڑھنے سے پتہ

چلتا ہے کہ "تضادات" کا باقی رہنا ناگزیر ہے۔ اس کے بغیر سماج ترقی نہیں کر سکتا۔ یہی اس رپورٹ کی روح بھی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ جذبۂ نفرت کو ختم کرنا چاہیئے۔ یہ غیر فطری ہے۔ تضادات غیر فطری نہیں ہیں بلکہ قدرتی ہیں۔ تو اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ اسلام جہاں مدارجِ معیشت کے اختلاف کو باقی رکھنا ضروری تصور کرتا ہے اشتراکیت بھی اس کو ایک حد تک اور عبوری دور میں باقی رکھنا چاہتی ہے۔ اور "مطلق مساوات" اس کے نزدیک بھی کوئی معنی نہیں رکھتی۔ لیکن صرف یہ سمجھنا کہ اشتراکی نظام کی اساس دہریت اور لادینی تصورات پر ہے اس لئے اس تجربہ کی طرف سے نگاہیں بند کر لینی چاہئیں۔ غلط ہے۔ اگر زندگی کے کسی بھی حصہ میں انسانی کوئی کام کر رہے ہوں تو ہم کو اس کو دیکھنا چاہیئے۔ مولانا کا معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ وہ اچھی بات کو سراہتے ہیں۔ اور انسانوں کی کوشش اور ان کی نئی نئی دریافتوں کو نگاہِ استحسان سے دیکھتے ہیں۔ اور ایک عالی انسان کی طرح اور اس "دنیا" کے انسان کی طرح چیزوں کو دیکھتے اور پرکھتے ہیں

اسلامی نظام کا کوئی نمونہ ہمارے سامنے موجود نہیں، لیکن مولانا نے اس مسئلہ کو بڑی خوش اسلوبی سے حل کیا ہے "اگر اسلامی ریاست نہیں۔ تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ مسلمان اس کے نظام کو ترک کر دیں، ان کو چاہیئے کہ وہ انجمن بنائیں، جماعتوں کی تنظیم کریں بیت المال قائم کریں۔ زکوٰۃ دیں۔ تاکہ بیت المال میں روپیہ جمع ہو سکے، وقف کا نظام قائم کریں۔ اسلام ایک ایسے معاشرے کی تنظیم چاہتا ہے ایک ایسے سماج کو قائم کرنا چاہتا ہے کہ جس میں لوگ دنیاوی اور اخروی فلاح و سعادت حاصل کر سکیں۔ لیکن مسلمانوں نے اسلام کی تعلیمات کو یکسر بھلا دیا ہے۔ ان کو ترک کر دیا ہے تب ہی گمراہ ہیں۔ تب ہی وہ دوسرے نظاموں کی چمک دمک سے جلد متاثر ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ ان کے پاس قرآنِ مبین ہے۔ جو ایک ایسا دستور العمل ہے جس میں انسانی فلاح و بہبود کا سارا سامان مہیا ہے۔ ان کو اس کے تحت ایک معاشرہ کی تشکیل دینی چاہیئے۔ تاکہ دنیا اس کے تجربہ پر آمادہ ہو۔ مارکس کا خیال تھا کہ اشتراکی انقلاب پہلے جرمن اور انگلستان

ـ میں آئے گا۔ لیکن اس کی پیشین گوئی غلط ثابت ہوئی۔ اور روس میں انقلاب آیا۔ اور سب سے پہلا تجربہ بھی وہیں ہوا۔

قرآن مادی ترقی اور خوشحالی کے ساتھ ایک روحانی نظام بھی رکھتا ہے۔ مادہ ہی سب کچھ نہیں ہے۔ مادہ میں انرجی ہے۔ اس میں متحرک روح ہے۔ خدا ساری کائنات کا خالق اور اس کا رب ہے۔ وہ ساری چیزوں کو پروان چڑھاتا ہے۔ ان کی پرورش کا سامان مہیا کرتا ہے۔ وہ ایک حقیر سے جاندار کو بھی اسی طرح پالتا ہے جیسے کہ ایک بڑی مخلوق کو۔ وہ رحیم و عادل ہے۔ وہ اللہ ہے۔ ساری مادی ترقیات روحانی نظام کے تابع ہیں۔ اس کے بغیر ساری ترقی مضرت رساں ہے۔ تباہ کاری کا پیش خیمہ ہے۔ انسانی گمراہی کا سبب ہے۔ تو اسلام ایک مکمل روحانی نظام رکھتا ہے۔ انسان دنیا میں چاہے کتنی ہی ترقی کر جائے۔ وہ آسمان کے تارے توڑ لائے۔ وہ ہواؤں، سمندروں اور پہاڑوں کا حکمراں ہو جائے۔ وہ کائنات کے سارے چھپے ڈھکے خزانوں کو دریافت کر لے لیکن اگر روحانیت سے بے بہرہ ہے۔ خدا کا منکر ہے۔ تو وہ انسانی ہلاکت کا پیش خیمہ ثابت ہوں گی۔ جیسا کہ تجربہ نے ہم کو بتایا ہے۔ سائنس کے ذریعہ انسان چاہے کتنی ہی ترقی کر جائے لیکن اس کی یہ ترقی بے سود ثابت ہوگی۔ تو اقتصادی نظام روحانی نظام ہی کا ایک حصّہ ہے۔ وہ اس سے علٰحدہ کوئی چیز نہیں۔ اگر انسانوں کو خدا کا خوف، آخرت کا ڈر اور روحانی دنیا کے سمجھنے کا شعور نہیں ہوگا تو وہ باہم جنگ و جدل کریں گے۔ تباہ کاریاں کریں گے۔ اور خدا کی سرزمین کو اپنی گمراہیوں اور تباہ کاریوں سے بھر دیں گے۔ ایک دوسرے کو قتل و غارت کریں گے۔ تو اسلام جو سارے روحانی نظاموں کا خلاصہ ہے۔ ساری سچائیوں کی آخری صورت ہے جو روزِ ازل سے حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک خدا نے انسانوں پر نازل کیں۔ بس ضرور ہے کہ اس کے روحانی نظام کو تسلیم کیا جائے۔ اور دنیا کی موجودہ ترقیات کو تسلیم کرتے ہوئے اس کو عملی جامہ پہنانا چاہیے۔

موجودہ جمہوری اور اشتراکی تحریکیں نتیجہ ہیں صدیوں کی انسانی کاوشوں کا۔

آج اسلامی نظام کا کوئی عملی نمونہ ہمارے سامنے نہیں ہے۔ لیکن مولانا نے اس مسئلہ کو بڑی خوش اسلوبی سے حل کیا ہے۔ اگر اسلامی ریاست نہیں تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ مسلمان اس کے نظام کو ترک کر دیں۔ ان کو چاہیئے کہ وہ انجمن بنائیں، جماعتوں کو تنظیم دیں بیت المال قائم کریں۔ اور زکوٰۃ دیں۔ تاکہ بیت المال میں روپیہ جمع ہو سکے۔ وقف کا نظام قائم کریں۔ اور مرکزی حیثیت سے بیت المال کا نظام قائم کریں۔ اسلام ایک معاشرہ کی تنظیم چاہتا ہے۔ ایک ایسی سوسائٹی کے قائم کرنے کی دعوت دیتا ہے کہ اس میں رہ کر لوگ دنیاوی اور اخروی فلاح وسعادت حاصل کریں۔ لیکن مسلمانوں نے اسلام کی تعلیمات کو یکسر بھلا دیا ہے۔ اس کو ترک کر دیا۔ تب ہی گمراہ ہیں۔ تب ہی وہ دوسرے نظاموں کی چمک دمک سے جلد متاثر ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ ان کے پاس قرآنِ مبین ہے۔ ایک ایسا دستور العمل ہے جس میں انسانی فلاح و بہبود کے سارے سامان ہیں۔ ان کو اس کے تحت ایک معاشرہ کی تشکیل کرنی چاہیئے۔ تاکہ دنیا اس کا تجربہ بھی کرے۔ کمیونزم کا تجربہ روس میں ہوا۔ پھر چین میں ہوا۔ حالانکہ مارکس کا یقین تھا کہ اس کا تجربہ جرمنی یا انگلستان وغیرہ میں ہونا چاہیئے۔ تو اس نظام کو عملی جامہ پہنانے کی بھی ضرورت ہے۔

قرآن مادّی خوشحالی اور ترقی کے ساتھ ہی ساتھ ایک روحانی نظام بھی رکھتا ہے۔ مادّہ ہی سب کچھ نہیں ہے۔ مادّہ میں انرجی ہے۔ اس میں متحرک روح ہے۔ اس کائنات کے ساتھ ہی ساتھ روحانی نظام بھی۔ خدا اس ساری کائنات کا رب ہے۔ وہ ایک ادنیٰ اور حقیر جاندار سے لے کر کائنات کی بڑی سی بڑی چیز کو پالتا اور پروان چڑھاتا ہے۔ وہ رحیم و عادل ہے۔ وہ ساری کائنات کا الٰہ ہے۔ ساری مادّی ترقیات روحانی نظام کے بغیر بے فائدہ اور مضرت رساں ہے۔ تباہ کاری کا پیش خیمہ ہیں۔ انسانی گمراہی کا سبب ہیں۔ تو اسلام ایک مکمل روحانی نظام رکھتا ہے۔ یہی سارے نظاموں کی روح رواں ہے۔ انسان دنیا میں چاہے کتنی ہی ترقی کر جائے۔ وہ آسمان کے تارے توڑ لے۔ وہ ہواؤں، سمندروں، اور

پہاڑوں کا حکمراں ہو جائے۔ وہ کائنات کے چھپے ڈھکے خزانوں کو دریافت کرے لیکن اگر روحانیت سے بے بہرہ ہے۔ خدا کا منکر ہے۔ تو وہ انسانی ہلاکت کا پیش خیمہ ہی ثابت ہوں گی۔ جیسا کہ تجربہ ہے۔ سائنس کے ذریعہ چاہے انسان کتنا ہی ترقی کر جائے لیکن اس کی یہ ترقی بے سود ہو گی۔ تو روحانی نظام کو بہرحال تسلیم ہی کرنا پڑے گا۔ اقتصادی نظام روحانی نظام ہی کا ایک حصہ ہے۔ وہ اس سے کوئی علیحدہ چیز نہیں۔ وہ اسی کا تابع ہے۔ اگر انسانوں کو خدا کا خوف، آخرت کا ڈر اور روحانی دنیا کے سمجھنے کا شعور نہ ہو گا تو وہ باہم جنگ و جدل کریں گے درندوں کی مانند ایک دوسرے سے جنگ و پیکار کریں گے۔ تباہ کاریاں کریں گے۔ اور خدا کی سرزمین کو اپنی گمراہیوں، تباہ کاریوں، ظلم و تعدی سے بھر دیں گے۔ ایک دوسرے کو قتل و غارت کریں گے۔ تو اسلامی نظام جو سارے روحانی نظاموں کا خلاصہ ہے۔ ساری سچائیوں کی آخری صورت ہے جو روز ازل سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک دنیا میں انسانوں کی ہدایت کیلئے خدا نے بھیجی ہیں بس ضرور ہے کہ اس کے روحانی نظام کو بھی تسلیم کیا جائے۔ اور دنیا کی موجودہ ترقیات کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کو عملی جامہ پہنانا چاہیئے۔ موجودہ جمہوری اور اشتراکی تحریکیں نتیجہ ہیں صدیوں کی انسانی کاوشوں کا۔ یہ تاریخ کا ایک قدرتی نتیجہ ہے، اس کو کسی صورت میں بھی جھٹلانا نہیں چاہیئے۔ مساوات کی روشنی، انسانی حقوق کی تڑپ، اور انسانی خوشحالی کی رو صدیوں کی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ یہ ایک سچائی ہے۔ اسلام بھی ایک سچائی ہے۔ اور ایک دستور العمل کی صورت میں سچائی ہے۔ قرآن خود اس بات کو بیان کرتا ہے کہ ہم نے ہر جگہ اور ہر زمانے میں سچائی کو بھیجا ہے۔ تو یہ انھیں سچائیوں کی ایک لہر ہے۔ بس مذہب کو بھی اسی روشنی میں پرکھنا چاہیئے۔ تاریخ کی روشنی میں نہیں دیکھنا چاہیئے۔ ورنہ ہم گمراہ ہو جائیں۔ آج سانپ اور بچھو ایک ساتھ ایک بل میں رہ سکتے ہیں۔ لیکن مسلمان و دنیا پرست ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے۔ اس کی ایک ہی وجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ اپنے عہد کی روح کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ وہ اپنے زمانہ کو

ٹھیک طور پر نہیں سمجھ سکتے۔ وہ بے بصر ہیں۔ وہ حالات کے تقاضوں سے بے خبر ہیں۔

یہ تاریخ کا ایک قدرتی نتیجہ ہے۔ اس کو کسی صورت میں بھی جھٹلانا نہیں چاہیئے۔ مساوات کی خواہش، انسانی حقوق کی آرزو نتیجہ ہے صدیوں کی جدوجہد کا۔ یہ ایک سچائی ہے۔ اسلام بھی ایک سچائی ہے۔ اور ایک دستور العمل کی صورت میں سچائی ہے۔ قرآن خود اس کا اقرار کرتا ہے کہ ہم نے ہر جگہ اور ہر زمانہ میں انسانوں کی سچائیاں اپنے مخصوص افراد کے ہاتھوں دنیا میں بھیجی ہیں۔ تو یہ انھیں سچائیوں کا ایک سلسلہ ہے۔ پس مذہب کو اسی روشنی میں پرکھنا چاہیئے۔ تاریخ کی روشنی میں دیکھنا چاہیئے۔ ورنہ ہم گمراہ ہو جائیں گے۔ آج سانپ اور بچھو ایک ساتھ ایک بل میں رہ سکتے ہیں لیکن علماء اور دنیا پرست ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے۔ اس کی ایک ہی وجہ ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہ وہ عہد کی روح کو سمجھنے کی بصیرت نہیں رکھتے۔ وہ کوتاہ بین ہیں۔ مولانا نے بھی ان ساری باتوں کو جا بجا تسلیم کیا ہے۔ لیکن وہ روشن دماغ تھے۔ اور بقول پنڈت جواہر لال نہرو "ہم ان کی دماغ کی روشنی کے عادی ہو گئے تھے۔" تو وہ ایک ایسا دماغ تھے جس کو قومیں صدیوں میں پیدا کرتی ہیں۔ اور ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کو جیسا انھوں نے سمجھا اور اس کی ترویج کی وہ انہی کا حصّہ تھا۔ وہ اپنے اس قول میں صادق تھے: "میں مسلمان ہوں اور فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ اسلام کی تیرہ سو برس کی شاندار روایتیں میرے ورثے میں آئی ہیں۔ میں تیار نہیں کہ اس کا چھوٹے سے چھوٹا حصّہ بھی ضائع ہونے دوں۔ اسلام کی تہذیب میری دولت کا سرمایہ ہے۔ اور میرا فرض ہے کہ اس کی حفاظت کروں بحیثیت مسلمان ہونے کے میں مذہبی اور کلچرل دائرہ میں اپنی ایک خاص ہستی رکھتا ہوں اور میں برداشت نہیں کر سکتا کہ اس میں کوئی مداخلت کرے لیکن ان تمام احساسات کے ساتھ میں ایک اور احساس بھی رکھتا ہوں جسے میری زندگی کی حقیقتوں نے پیدا کیا ہے۔ اسلام کی روح مجھے اس سے نہیں روکتی وہ اس راہ میں میری رہنمائی کرتی ہے۔ تو مولانا نے اس طرح قرآنی تعلیمات کو سمجھا۔ اور زمانہ کے سامنے اس کو پیش کیا۔ جیسا کہ اس صدی میں پیش کیا جا سکتا تھا۔"

ذکرِ مصحفی

(۴)

(جناب نثار احمد صاحب فاروقی۔ دہلی یونیورسٹی لائبریری۔ دہلی)

"اکبر پور نام کے تین گاؤں پرگنہ امروہہ میں موجود ہیں۔ ان تینوں میں اکبر پور رٹی کی جائے وقوع بعینہ وہ ہے جو مصحفی نے بتائی ہے اس میں آجکل چوہانوں کی آبادی ہے۔ "منجھاولی" کے ہم مخرج دو گاؤں ہیں ایک "منجھولی" دوسرے "منجھولا"۔ ممکن ہے خود مصحفی نے منجھولی کا منجھاولی لکھ دیا ہو یا ہو سکتا ہے پہلے اس کا نام منجھاولی تھا اب بگڑ کر منجھولی رہ گیا ہو۔ دونوں باتیں قرین قیاس ہیں بہرحال "منجھولی" کی جائے وقوع مصحفی کے بیان سے مطابقت کرتی ہے جس کو مصحفی نے "شیخ پور" کہا ہے وہ آج کل شیخو پورہ ہے اور اس کی جائے وقوع بھی مصحفی کے بیان کے مطابق ہے گھرمڑ نام کا کوئی گاؤں پرگنہ امروہہ میں نہیں البتہ پرگنہ سنبھل میں خاص امروہے کی سرحد پر گھروارہ نام کا ایک گاؤں ہے جو اکبر پور سے ۸۔۱۰ میل کے فاصلے پر واقع ہے یہی گھروارہ ملکانوں والا ہے معلوم ہوتا ہے شیخ نظام کے زمانے میں اس میں ملکانوں کی آبادی تھی"۔[۱]

یہی اکبر پور اب "اکبر پور رٹی" کے نام سے متعارف ہے۔ یہ زیادہ سے زیادہ دو ڈھائی ہزار کی آبادی کا چھوٹا سا گاؤں ہے "قصبہ" نہ کسی زمانے کا تھا نہ اب ہے۔ ممکن ہے کہ پہلے مصحفی کے اجداد یہیں رہتے ہوں۔ مصحفی نے شیخ نظام کا سنگین مقبرہ بھی اکبر پور میں ہونا بیان کیا ہے۔ جہاں تک تحقیق کیا گیا، اکبر پور یا اس کے نواح میں کوئی قدیم پختہ عمارت یا مقبرہ واقع نہیں ہے۔ ممکن ہو کہ انقلاباتِ زمانہ کا سیلاب اپنے ساتھ بہا لے گیا ہو۔

---

[۱] سہ ماہی اردو ادب جلد ۴ شمارہ ۲ مارچ ۱۹۵۵ء مقالہ "مولد مصحفی" سید نجی حسن نقوی۔

(ب) بلم گڈھ | اب یہاں ایک دوسری روایت ہمارے سامنے آتی ہے۔ یہ ایک شاہدِ عینی کا بیان ہے جس نے لکھنؤ جاکر مصحفی سے ملاقات کی اور ان سے سوال کیا کہ آپ کا مولد کون سا ہے۔ یہ مولوی عبدالقادر غمگین رامپوری (۱۷۸۱-۱۸۴۹ء) تھے جو عام طور سے "مولوی عبدالقادر چیف رامپوری" کہے جاتے ہیں۔[۱] اپنی زندگی میں مختلف عہدوں پر فائز رہے۔ سرکار انگریزی کی طرف سے بھی اور ریاست رامپور کے ملازم کی حیثیت میں بھی۔ انھیں سیر و سیاحت کا شوق بھی تھا چنانچہ آصف الدولہ کے زمانے میں لکھنؤ پہنچے۔ وہاں انھوں نے قلندر بخش جرأت، میر انشاء اللہ خاں انشاء، محمد حسن قتیل، غلام ہمدانی مصحفی اور شاہ نصیر دہلوی وغیرہ سے ملاقاتیں کیں جلسوں اور مشاعروں میں شریک ہوئے اور ان سب کی کیفیت اپنے روزنامچے میں قلم بند کی ہے۔ یہ روزنامچہ فارسی زبان میں لکھا گیا ہے۔ اس کا اصل قلمی نسخہ نواب صدر یار جنگ مرحوم کے کتب خانۂ حبیب گنج میں محفوظ ہے اور اسی کی ایک نقل رضا لائبریری رامپور میں بھی موجود ہے۔ اس میں لکھتے ہیں:

"یک روز بملاقاتِ تفصیلی بہ میاں مصحفی شد۔ کہ بخانۂ آں بزرگوار رفتم۔ بیشتر مردم درس "گل کشتی" میر نجات دادے و اصلاح اشعار اکثرے ہم می کرد۔ باایں ہمہ نیازمند بنانِ شبینہ بود۔ می گفت کہ مولدش بلم گڈھ است کہ متصل شاہجہاں آباد است۔"[۲]

اس بیان سے مشہور عالم اور محقق جناب قاضی عبدالودود نے بھی یہی نتیجہ نکالا ہے کہ مصحفی، بلم گڈھ میں پیدا ہوئے اور متعدد جگہ اس عبارت سے استدلال بھی کیا ہے[۳] لیکن ہمیں اس کے قبول کرنے میں تامل ہے کیونکہ چند بہت قوی شبہات اس پر وارد ہوتے ہیں۔

(الف) مجمع الفوائد کی عبارت کے بعد اس میں شک کرنے کی گنجائش نہیں کہ مصحفی کا اکبرپور سے تعلق تھا۔ وہی اُن کے آبا و اجداد کا مسکن تھا۔ اور ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ اکبرپور سے

[۱] اِن کے حالات کے لئے ملاحظہ ہوں: انتخاب یادگار امیر مینائی تذکرہ کاملانِ رامپور۔ احمد علی شوق قدوائی۔ اور سہ ماہی اردو ادب جلد ۴ شمارہ ۱ مضمون محمد علی خاں اثر رامپوری۔ [۲] عبدالقادر رامپوری: روزنامچہ (قلمی)، ورق ۴۰-الف، بحوالہ دستور الفصاحت/ ۹۳ (حاشیہ) [۳] مثلاً معاصر حصہ ۱/ ۱۸۲ وغیرہ۔

مراد وہی مختصر سا گاؤں ہے جو امروہہ کے پاس واقع ہے۔

(ب) خود مصحفی نے مجمع الفوائد میں بیان کیا ہے کہ ان کے دادا (درویش محمد) اور ایک بڑے بھائی (غلام جیلانی) امروہہ میں مدفون ہیں۔ اس سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ مصحفی کے دادا بھی امروہہ میں رہتے تھے اور ان کے والد بھی۔

(ج) سید اصغر حسین مؤلف تاریخ اصغری کا قول بھی ہم نے پہلے نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ مصحفی کے والد ولی محمد، امروہہ کے محلہ کالی پگڑی میں سکونت رکھتے تھے۔ لیکن انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ مصحفی کے اعقاب میں اب کوئی یہاں باقی نہیں جس سے حسب نسب کا حال معلوم ہو۔[1] مصحفی نے آصف الدولہ کی خدمت میں پیش کرنے کے لیے جو مخمس "معرکۂ انشاء" کے زمانے میں (۱۲۱۱ھ کے لگ بھگ) لکھا تھا اور ان کے دیوان چہارم[2] میں شامل ہے، اُس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ساتھ لکھنؤ میں کوئی عزیز یا رشتہ دار نہیں تھا۔

لیکن مجمع الفوائد جو تقریباً ۱۲۲۸ھ میں تصنیف ہوئی اس پر شہادت دے رہی ہے کہ مصحفی کے ایک بھائی غلام صمدانی نے دو لڑکے چھوڑے تھے ایک تو بیس سال کی عمر میں ناکتخدا ہی فوت ہوا، دوسرے کی شادی ہو گئی تھی لیکن مجمع الفوائد کی تصنیف کے وقت تک اس سے کوئی اولاد نہیں تھی۔ غالب قیاس یہی ہے کہ مصحفی کا یہ بھتیجہ امروہہ میں رہتا ہوگا اور دوسرے بھائی جنھوں نے لباسِ فقیری پہن لیا تھا وہ بھی ممکن ہے کہ امروہہ میں سکونت رکھتے ہوں۔ مگر تلم گڈھ سے بہر حال کسی کا کوئی تعلق ثابت نہیں۔

(د) مصحفی کے اجداد نوکری خانۂ بادشاہ کرتے تھے۔ اور "خانۂ بادشاہ" کا تلم گڈھ سے کچھ علاقہ نہیں۔ نہ وہاں اُن کے کسی تقریب سے جانے کی تاویل کی جاسکتی ہے۔ خود مصحفی نے کہیں تلم گڈھ کا نام تک نہیں لیا۔ اکبر پور اور امروہہ میں تو قرائن کی ایک مناسبت بھی ہے لیکن تلم گڈھ سے

---

[1] اصغر حسین: تاریخ اصغری (۱۹۰۷ء)، ۱۳۹۔ [2] مصحفی: دیوان چہارم (قلمی) مخزونہ کتب خانہ آصفیہ (حیدر آباد دکن)، یہ مخمس "معرکۂ مصحفی و انشا" کے باب میں اپنے محل پر درج کیا جائے گا۔

کوئی رشتہ محض عبداللہ ورر امپوری کے بیان کو بنیاد بنا کر قائم نہیں کیا جا سکتا۔

(ج) امیر احمد علوی مرحوم نے اپنے قیاس کے طوطے مینا یوں اڑائے ہیں کہ

"قیام بیشتر دہلی میں رہتا تھا لیکن تعصبات کو شرافت کا ملجا سمجھ کر اکبر پور کے توطن کو دہلی کی بود و باش پر ترجیح دیتے تھے مستورات کا مسکن وہیں تھا۔ اور اسی مبارک زمین پر اس بلند اقبال صاحبزادے کی ولادت ہوئی جو مصحفی کے تخلص سے دنیائے ادب میں مشہور و معروف ہے۔"[1]

یہ بالکل بے بنیاد باتیں ہیں جنھیں محمد حسین آزاد کی سنت پر عمل کرتے ہوئے لکھ دیا گیا ہے۔ ایسی خیال آرائیوں کو اسناد کی کسوٹی پر جب بھی پرکھا جائے گا "بیتِ عنکبوت" سے بھی زیادہ کمزور ثابت ہوں گی۔ اِنَّ اَوْهَنَ الْبُیُوْتِ لَبَیْتُ الْعَنْکَبُوْتِ۔

[1] نگار لکھنؤ (مصحفی نمبر) جلد ۳۵ شمارہ ۱ (جنوری ۱۹۲۹ء) (باقی)

۱۸۵۷ء کا تاریخی روزنامچہ

۱۸۵۷ء کے واقعات پر ہندوستان و پاکستان میں متعدد کتابیں لکھی گئیں اور لکھی جا رہی ہیں۔ لیکن یہ روزنامچہ اپنی مختلف خصوصیات کے لحاظ سے ایک عجیب تاریخی دستاویز ہے۔ روزنامچہ لکھنے والے عبداللطیف ہیں جنھوں نے قلعہ دہلی کا آنکھوں دیکھا حال صاف شستہ اور موثر انداز میں سپرد قلم کیا ہے، اس روزنامچے میں بعض ایسی معلومات بھی ملتی ہیں جو پہلی بار اسی روزنامچہ کے ذریعہ سامنے آئی ہیں۔ اس کو پڑھ کر گذشتہ ۱۸۵۷ء کے سبق آموز اور عبرتناک تاریخی ہنگامہ کے چشم دید حالات و واقعات کا نقشہ ایک خاص ترتیب کے ساتھ سامنے آ جاتا ہے۔

کتاب کے مرتب مشہور فاضل اور مورخ خلیق احمد صاحب نظامی ہیں جن کی تاریخی بصیرت مسلمات کا درجہ رکھتی ہے۔ شروع میں ڈاکٹر یوسف حسین صاحب پرو وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے "پیش لفظ" کے علاوہ خلیق احمد صاحب کا نہایت جامع اور بصیرت افروز مقدمہ بھی ہے اس کے بعد اصل روزنامچہ کا فارسی متن اور پھر اس کا سہل و شگفتہ ترجمہ صفحات ۲۱۶ تقطیع ۲۰×۲۶/۸ قیمت غیر مجلد تین روپے پچاس نئے پیسے۔ مجلد چار روپے پچاس نئے پیسے۔

مکتبہ برہان، اردو بازار، جامع مسجد، دہلی

ادبیات

غزل

(جناب الم مظفر نگری)

قیدیٔ زنداں کہ وقفِ گلستاں رہنے دیا
میں وہیں خوش تھا مجھے تم نے جہاں رہنے دیا

ہر نفس تھا زندگی میں اک پیامِ اضطراب
دل نے تسکیں آشنا مجھ کو کہاں رہنے دیا

تھا وہ اک اعجازِ تبلیغِ وفا جس نے مجھے
بیخودیٔ غم میں بھی گرمِ فغاں رہنے دیا

صرف پروانے ہی کو پھونکا نہ سوزِ عشق نے
شمع کو بھی رات بھر آتش بجاں رہنے دیا

ساغرِ گل میں یہ کس نے بادہ خواروں کے لئے
جلوۂ موجِ شرابِ ارغواں رہنے دیا

زینتِ محفل ہے اب بھی شمع و پروانہ کی خاک
وہ بھی خاکِ دل کہ جس کو رائگاں رہنے دیا

خضرِ منزل تھا کہ میں جس نے بہ ہنگامِ رحیل
نامکمل انتظامِ کارواں رہنے دیا

دل کی بربادی کا اب کیا غم وفائے عشق نے
اس کے ہر ذرے پہ نقشِ جاوداں رہنے دیا

مصلحت تھی عشق کی فطرت میں گرمیٔ فغاں
شعلۂ آتش میں تھوڑا سا دھواں رہنے دیا

تا حرم والے ہوں واقف سجدہ گاہِ عشق سے
میں نے ان کے در پہ سجدے کا نشاں رہنے دیا

دونوں عالم سے نہ جب اٹھی امانت عشق کی
میری خاطر تم نے یہ بارِ گراں رہنے دیا

تھا بہر خلوت حریفِ پردہ حسن خود نما
پھر بھی آخر نے اپنے جلوؤں کو نہاں رہنے دیا

برق کے شعلوں سے فصلِ گل میں جن کا ساز تھا
پھر انہیں شاخوں پہ تم نے آشیاں رہنے دیا

کیوں نہ رکھا ذکرِ دل ذکرِ وفا کے ساتھ الم
یہ فسانہ کیوں نہ زیبِ داستاں رہنے دیا

"معراجِ بیخودی"

(جنابِ فضا ابن فیضی)

نشاطِ حوصلۂ زندگی سے دور رہے
جنہیں ملا نہ ترا غم، خوشی سے دور رہے

اُس اک تبسمِ غم آفریں کی بات نہ پوچھ
جو گریہ بن نہ سکے اور ہنسی سے دور رہے

اسی کو کہتے ہیں معراجِ بے خودی شاید
ترے قریب رہے اور تجھی سے دور رہے

بنامِ عشوۂ و ناز و ادا ملے ہیں تجھے
وہ حادثے جو مری زندگی سے دور رہے

شعورِ غم سے ہے عرفانِ زندگی کو فروغ
خدا کرے تری دنیا خوشی سے دور رہے

مرے جنوں کی طرح صاحبِ نظر ٹھہرے
خرد اگر ہوسِ آگہی سے دور رہے

خود اپنے آپ سے بھی دور رہ کے دیکھ لیا
کہیں بھی ہم نہ غمِ زندگی سے دور رہے

مجھے ستم پہ بھی ہے اعتبارِ حسنِ کرم
یہ دلدہی کی ادا بے رخی سے دور رہے

زہے کرم مرے ایامِ غم کو دی تو نے
اک ایسی رات کہ جو چاندنی سے دور رہے

یہ اپنا اپنا مقدر ہے اپنا اپنا نصیب
کہ غم کسی سے مسرت کسی سے دور رہے

خمارِ تیرہ نصیبی اُتر سکا نہ فضاؔ!
سحر ہوئی بھی تو ہم روشنی سے دور رہے

تبصرے

سحرِ حلال :- تقطیع کلاں، ضخامت ۱۸۰ صفحات، کتابت و طباعت بہتر، قیمت پانچ روپیہ پچاس نئے پیسے پتہ :- ۵۵۶۔ ڈلائس روڈ بائیکلہ۔ بمبئی ۱۱۔

جناب ساحر بھوپالی اردو کے روشناس شاعر ہیں، یہ کتاب انھیں کے کلام کا مجموعہ ہے۔ اس میں نظمیں اور قطعات تو برائے بیت ہی ہیں۔ ساحر صاحب اصل میں غزل کے شاعر ہیں۔ غزل میں بھی اگرچہ ان کا رنگ پُرانا ہے لیکن کلام میں صفائی اور ستھراپن ہے۔ تخیل میں ربط اور تسلسل ہے اس کے علاوہ سوز و گداز جو تغزل کی جان ہے اس کی بھی کمی نہیں ہے مثلاً :-

کچھ خبر بھی ہے دل نے کتنی بار شبِ غم میں تجھے پکارا ہے

جس کی تعبیر تھی مضمر مری بربادی میں کیسا پُر کیف تھا وہ خوابِ جوانی مت پوچھ

مگر بعض اشعار پھیکے اور بے کیف ہیں مثلاً

جوانی کی تمھاری نغزشوں سے حیا کو بھی پسینہ آرہا ہے

بچاؤ اپنے دامانِ حیا کو کہ دستِ شوق بڑھتا جارہا ہے

علاوہ ازیں زبان کی غلطیاں بھی ہیں :-

جدائی، غمی، نامرادی ہی سب کچھ مگر کچھ محبت میں کم دیکھتا ہوں

کیسی بے رنگ ہے ہر صبح تیری فرقت میں کتنی غمناک ہے ہر شام سہانی مت پوچھ

بہرحال مجموعی حیثیت سے کلام لائق مطالعہ ہے۔

قرآن کے بنیادی تصورات (انگریزی) :- از :- ڈاکٹر سید عبد اللطیف تقطیع متوسط، ضخامت ۱۱۸ صفحات، ٹائپ جلی اور روشن۔ قیمت :- چھ روپیہ پچاس نئے پیسے۔ پتہ :- اکاڈمی آف اسلامک اسٹڈیز نمبر ۷۔۴۰ اگاپورہ، حیدرآباد دکن (انڈیا)

مولانا ابو الکلام آزادؔ نے ترجمان القرآن کی جلد اوّل میں سورہ فاتحہ کی تفسیر جس خاص انداز میں لکھی ہے اور اُس میں فلسفہ اور مذہب کے پیوند سے جو بصیرت افروز حقائق بیان کئے ہیں ان کے عام افادہ کی غرض سے ضرورت تھی کہ ان کا انگریزی زبان میں ترجمہ کیا جاتا۔ اس کام کے لئے ڈاکٹر سید عبد اللطیف صاحب جو انگریزی زبان کے نامور ادیب اور انشا پرداز ہیں اُن کے سوا اور کون زیادہ موزوں ہو سکتا تھا۔ چنانچہ جیسا کہ موصوف نے اس کتاب کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے انھوں نے پوری سورۂ فاتحہ ہی کی تفسیر کا ترجمہ انگریزی میں کر ڈالا ہے جو عنقریب شائع ہوگا۔ اس کتاب میں انھوں نے اس تفسیر کے چیدہ چیدہ چند مضامین کو اپنی زبان میں بیان کیا ہے۔ یہ مضامین یہ ہیں :- خدا کا قرآنی تصور، خدا کی صفتِ الوہیت، صفتِ رحم و ربوبیت، صفتِ عدل، وحدت وحی الٰہی، وحدت انسانی، ان مضامین کی بنیاد اور ان کا مغز مولانا ابو الکلام آزادؔ کی تحریر ہے لیکن الفاظ اور پیرایہ بیان ڈاکٹر صاحب کے ہیں اور حق یہ ہے کہ انھوں نے ترجمہ کا حق ادا کر دیا ہے۔ جس سے مسلم اور غیر مسلم انگریزی تعلیم یافتہ اصحاب کو فائدہ اٹھانا چاہیئے۔ تاہم یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ مولانا ابو الکلام آزادؔ نے سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں وحدتِ ادیان کے بارہ میں جو کچھ لکھا ہے وہ اگرچہ بڑی حد تک درست ہے۔ لیکن مولانا نے اس بحث کے بعض گوشوں کو ناتمام چھوڑ دیا ہے اور اس بنا پر اس سے بعض مغالطے پیدا ہوتے ہیں۔ یہاں تفصیل کا موقع نہیں لیکن اس قدر کہدینا بہر حال ضروری ہے کہ بلا شبہ تمام ادیان کی اصل ایک ہی ہے اور فرق جو کچھ ہے وہ شریعت اور منہاج کا ہے۔ لیکن دین ایک کلی طبعی ہے جس کا وجود بجائے خود کچھ نہیں۔ اُس کا تحقق ہمیشہ افراد کے ضمن میں ہوتا ہے اس بنا پر ایک شریعت کے بعد جب دوسری شریعت آتی ہے تو اب دین اسی شریعت کے اتباع اور پیروی میں منحصر اور محدود ہو کر رہ جاتا ہے۔ ورنہ اگر یہ بات نہ ہو تو لوگوں میں افتراق اور پراگندگی پیدا ہو جائے۔ حالانکہ دین کا مقصد وحدت اور یکجہتی

پیدا کرنا ہے۔ قرآن جو وحدتِ ادیان کا اعلان کرتا ہے اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ دین کا ظہور مختلف شریعتوں کی صورت میں ہوتا رہا اور چونکہ دین کی اصل ایک ہے اس لئے اس کا تحقق جن جن مختلف شریعتوں کی شکل میں ہوا وہ سب شریعتیں اپنے اپنے عہد میں واجب الاتباع تھیں۔ لیکن اب جب کہ شریعتِ محمدیؐ کا ظہور ہو گیا ہے دین کا انحصار اسی میں ہو گیا ہے۔ یعنی ایمان باللہ اور عملِ صالح جو اصل دین ہے اب وہی معتبر ہوگا جو تعلیماتِ محمدیؐ کے مطابق ہوگا۔ یہ ایک واضح بات ہے جو قرآن سے صاف ظاہر ہوتی ہے لیکن مولانا ابوالکلام آزادؒ نے وحدتِ ادیان کے مسئلہ پر اس انداز سے گفتگو کی ہے کہ یہ حقیقت مشتبہ ہو گئی ہے اور افسوس ہے کہ ڈاکٹر صاحب بھی اس اشتباہ کا شکار ہو گئے ہیں۔ جیسا کہ کتاب کے باب پنجم کی بعض عبارتوں سے ظاہر ہوتا ہے۔

کتاب	صفحات	قیمت	کتاب	صفحات	قیمت
تفسیر سورۂ لہب	صفحات ۷۶	قیمت ۶۲ نئے پیسے	تفسیر سورۂ کافرون	صفحات ۴۸	قیمت ۳۸ نئے پیسے
تفسیر سورۂ تحریم	۷۲ ″	۶۲ ″	تفسیر سورۂ قیامہ	۶۶ ″	۵۰ ″
تفسیر سورۂ فیل	۱۰۰ ″	۸۱ ″	تفسیر سورۂ والعصر	۶۴ ″	۵۰ ″
تفسیر سورۂ والتین	۷۱ ″	۶۲ ″	تفسیر سورۂ والشمس	۵۲ ″	۴۴ ″
تفسیر سورۂ عبس	۷۰ ″	۶۲ ″	تفسیر سورۂ مرسلات	۵۶ ″	۵۰ ″

تقطیع خورد، کاغذ اور کتابت و طباعت بہترین اور عمدہ۔ پتہ:۔ دائرۂ حمیدیہ۔ مدرسۃ الاصلاح۔ سرائمیر۔ ضلع اعظم گڑھ۔

مولانا حمید الدین فراہیؒ کو اس دور میں قرآن مجید کے فہم اور اس میں غور و تعمق کا خاص ذوق قدرت نے عطا فرمایا تھا۔ اور قرآن کے حقائق و معارف سے آشنا ہونے کے لئے جن علوم و فنون میں درک و بصیرت کی ضرورت ہے مولانا ان میں بڑی دستگاہ رکھتے تھے۔ اس بنا پر مولانا کی تفسیر کا انداز علمی بھی ہے اور منطقی بھی اور القرآن یفسر بعضہ بعضاً کا آئینہ دار بھی۔ موصوف کی تفسیر کے مختلف اجزا پر ان صفحات میں متعدد بار تبصرہ ہو چکا ہے۔ مندرجۂ بالا کتابیں بھی اسی سلسلہ کی کڑی ہیں۔ ان کی اصل عربی میں تھی۔ اردو ترجمہ مولانا امین احسن اصلاحی نے کیا ہے۔

ان سب سورتوں کی تفسیر میں بھی فاضل مفسر کی تفسیری خصوصیات مکمل طور پر جلوہ گر ہیں یعنی وہی سورۃ کا عمود اور ماقبل سے اس کا ربط بیان کرنا۔ الفاظ کی لغوی تشریح۔ ہم معنی اور ہم مطلب آیات کی یکجا فراہمی۔ سورۃ کے اہم مباحث پر مفصل گفتگو۔ قدیم تفسیری روایات پر موقع ومحل کے مناسب نقد و جرح۔ البتہ ہاں قرآن کے بعض مطالب سے متعلق مولانا نے جو کلیات وضع کئے ہیں اور جن پر وہ عام تفریع کرتے چلے جاتے ہیں چونکہ وہ قیاسات پر مبنی ہیں اس لئے ان سے اختلاف کی کہیں کہیں بڑی گنجائش ہے۔ بہرحال یہ تمام حصے بھی اس لائق ہیں کہ قرآن مجید کا ہر ذوق رکھنے والا ان کا مطالعہ کرے اردو ترجمہ بڑا شگفتہ سہل اور عام فہم ہے۔ یہاں تک کہ ترجمہ ترجمہ ہی نہیں معلوم ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے عربی نہ جاننے والے حضرات بھی پورے طور پر ان سے استفادہ کر سکتے ہیں۔

اسلام کا اقتصادی نظام

چوتھا ایڈیشن

(تالیف مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب رفیق ندوۃ المصنفین)

ایک عظیم الشان کتاب جس میں اسلام کے پیش کئے ہوئے اصول و قوانین کی روشنی میں یہ بتایا گیا ہے کہ دنیا کے تمام اقتصادی نظاموں میں اسلام کا نظام اقتصادی ہی ایسا نظام ہے جس نے محنت و سرمایہ کا صحیح توازن قائم کر کے اعتدال کا راستہ نکالا ہے اور جس پر عمل کرنے کے بعد محنت و سرمایہ کی لڑائی ہمیشہ کیلئے ختم ہو جاتی ہے۔ زیر نظر ایڈیشن میں بہت سے اہم اور مبسوط اضافے کئے گئے ہیں کتنی ہی جدید بحثیں بڑھ گئی ہیں۔ مضامین کی ترتیب کی نوعیت بھی بدل گئی ہے۔ صفحات کی سطریں بڑھانے کے باوجود حجم کافی بڑھ گیا ہے۔ کتاب کی اہمیت اور مقبولیت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ چند ہی سال میں اس کا چوتھا ایڈیشن نکل چکا ہے۔ ملک کے تمام قابل ذکر اخبار و رسائل اس کتاب کو دور حاضر کی بہترین کتاب قرار دے چکے ہیں۔ صفحات ۴۰۸۔ بڑی تقطیع۔ قیمت پانچ روپے پچاس نئے پیسے مجلد چھ روپے پچاس نئے پیسے۔

جلد ۴۳	ستمبر ۱۹۵۹ء مطابق ربیع الاول ۱۳۷۹ھ	شمارہ ۳

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

اگر کسی شخص نے آپ پر ظلم کیا ہے تو اس میں شک نہیں کہ اس نے تو برا کیا ہی ہے اور اس لئے وہ سزا کا مستحق اور لائقِ مذمت ہے لیکن اس میں قصور آپ کا بھی ہے اور وہ یہ کہ آپ کمزور تھے، یا اس کے حملہ سے بے خبر تھے اور اس لئے آپنے پہلے سے اپنی حفاظت اور بچاؤ کا انتظام نہیں کر رکھا تھا۔ دنیا میں کوئی چیز یا کوئی واقعہ بغیر کسی سبب کے نہیں ہوتا اور ظلم کے سبب کا تعلق جس طرح ظالم کے ساتھ ہے خود مظلوم کے ساتھ بھی ہوتا ہے۔ پھر جو شخص حق کوشی، صداقت پرستی یا اپنے کسی اعلیٰ نصب العینِ زندگی کی وجہ سے کسی کا مظلوم ہوتا ہے وہ صرف ظالم کے ظلم کی شکوہ سنجی اور اپنی مظلومیت کے اعلان و اظہار پر قناعت کر کے نہیں بیٹھتا بلکہ صبر و استقلال، عزم و ہمت اور پامردی کے ساتھ اپنی قوتوں کو منظم کرتا ہے، اُن قوتوں میں زندگی اور توانائی پیدا کرتا ہے۔ اس راہ میں اس کو جو صعوبتیں اور دشواریاں پیش آتی ہیں ان کو انگیز کرتا رہتا ہے لیکن اپنے قواکی تنظیم سے کبھی غافل نہیں ہوتا۔ آخر ایک دن نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ظالم کا تختہ الٹ کر رکھدیتا ہے اور اب ظالم خود اس کے رحم و کرم کا محتاج بن کر سامنے آتا ہے۔ اور اس وقت قرآن کی بیان کردہ حقیقت وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ۔ روزِ روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے۔ عہدِ نبوت میں مسلمانوں کی مکہ اور مدینہ کی دونوں زندگیوں کا یکجائی مطالعہ کیا جائے تو اوپر جو کچھ کہا گیا ہے اس کے صحیح تسلیم کر لینے میں کوئی تردد نہیں ہو سکتا۔

ظلم کا مقابلہ کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے قرآن میں دو قسم کے آلات و اسباب بیان فرمائے ہیں ایک روحانی و اخلاقی اور دوسرے مادی و جسمانی۔ پہلی قسم سے مراد یہ ہے کہ تزکیۂ نفس کر کے اللہ کے ساتھ اپنا معاملہ درست کرو، اس پر کامل بھروسہ اور اعتماد رکھو۔ دنیوی مصائب و آلام کا اثر نہ لو کہ تم کو خدا کی قدرت اور عملِ صالح کی قسمت میں شک ہونے لگے، دشمنوں کے ساتھ بھی انصاف کرو۔ اور اپنے حسنِ اخلاق سے اُن کے دلوں کو مسخر کرنے

کہ دنیا میں ایک قوم کے سربلند و سرفراز ہونے کے لیے جن چیزوں کی ضرورت ہو مثلاً اعلیٰ تعلیم، رموزِ کائنات سے کامل آشنائی، صنعت و حرفت، تجارت، معاشی خوشحالی و رفاہیت جسمانی، صحت اور ورزش، عسکری اسپرٹ اور توانائی اُن سب کو اختیار کرو تاکہ مصافِ زندگی کے کسی مورچہ پر بھی تم کسی سے کمزور نہ ہو۔ قرآن مجید میں پہلی قسم کے آلات واسباب کے متعلق ارشاد ہوا: ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ (تم ایک ایسے طریقے سے دفاع کرو جو سب سے بہتر ہے، تو پھر وہ جس میں اور تم میں دشمنی ہو اچانک ایسا بن جائے گا کہ گویا وہ بڑا پکا دوست ہے) نیز ارشاد ہوا: وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ (دیکھو کسی قوم کا بغض تم کو اس پر مجبور نہ کر دے کہ تم انصاف نہ کرو نہیں تم انصاف ہی کرو یہی پاکیزگی سے سب سے زیادہ قریب ہے) دوسرے قسم کے آلات واسباب کی نسبت قرآن میں فرمایا گیا۔ وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم (جہاں تک تم سے ہو سکے ان لوگوں کے مقابلہ کے لئے تیاری کرو) اس آیت کو صرف جہاد سے متعلق سمجھنا صحیح نہیں ہو۔ بلکہ اس کا مقصد یہ ہو کہ تنازع للبقاء کے میدان میں زندہ رہنے کیلئے دوسری قومیں جو مادی وسائل و ذرائع اختیار کرتی ہیں انھیں تم بھی اختیار کرو۔ اگر مسلمان کسی سے برسرِ جنگ ہوں تو اس آیت کا حکم یہ ہوگا کہ جنگ کے بہترین آلات و اسلحہ سے مزین ہو اور اگر مسلمان کسی ملک میں دوسری قوموں کے ساتھ یکساں شہری حقوق کے ساتھ رہتے سہتے ہوں تو اس آیت کے بموجب حکم یہ ہوگا کہ اگرچہ حکومت سے اپنے حقوق کے مطالبہ کا ان کو بجا طور پر حق حاصل ہے اور وہ انھیں کرنا چاہیئے لیکن ان کی تمامتر زندگی حکومت سے رحم طلبی اور لطف و کرم کی دریوزہ گری کی زندگی نہیں ہونی چاہیے بلکہ خود بھی اپنی قومی و ملی تنظیم کر کے دنیوی وسائل و ذرائع سے اپنے لئے عزت و سربلندی اور قوت و استحکام کی راہ پیدا کرنی چاہیئے۔ قرآن میں قومی عزت و سربلندی حاصل کرنے کی (جس کے بعد ہر ظلم کا مقابلہ کیا جا سکتا ہی) جو دو تدبیریں اوپر بیان کی گئی ہیں وہ مسلمانوں کے لئے مخصوص نہیں بلکہ وہ فطرت کا ایک ازلی قانون ہے جو ہر قوم کیلئے عروج و زوال کا معیار بن سکتا ہے۔

سخت افسوس اور بڑے شرم کی بات ہو کہ تھوڑے تھوڑے وقفہ سے اخبارات میں "مسلمان کیا کریں" کی بحث چھڑ جاتی ہے اور ان کی پریشان دماغی کا عالم یہ ہے کہ ملک کی آزادی پر بارہ برس گذر جانے کے بعد بھی اب تک ان کو اس سوال کا جواب نہیں ملا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ملک میں جہاں کہیں دو ایک جگہ فساد ہوا وہ چونک پڑتے ہیں اور گھبرا کے پوچھنے لگتے ہیں کہ "مسلمان کیا کریں" اور جونہی فساد کے شعلے بجھے وہ پھر اسی طرح بیٹھ جاتے ہیں کہ گویا اب حوادث زمانہ کو

"خانہ انوری" کا راستہ ملے گا ہی نہیں۔ اصل یہ ہے کہ اوپر جو کچھ عرض کیا گیا ہے وہ اسی سوال کا جواب ہے اور جواب بھی بالکل شافی، قطعی، محکم اور واقعی۔ لیکن سوال یہ ہے کہ آپ نے اس راہ میں اب تک کیا کیا ہے؟ اسلام کے روحانی اور اخلاقی اقدارِ حیات کو اپنایا؟ ظلم و ناانصافی کے خلاف احتجاج کو زیادہ موثر اور پُرزور بنانے اور اپنے حقوق و مطالبات کی حمایت میں رائے عامہ پیدا کرنے کے لئے اردو پریس کے ساتھ ساتھ انگریزی اخبارات اور روزنامہ کی سخت ضرورت ہے اور اس سلسلہ میں کوئی قدم اٹھایا گیا؟ ملک بھر میں مسلمانوں نے کتنے مڈیکل کالج کتنے انجنیرنگ کالج کھولے؟ ہونہار مسلمان طلبا کو اعلیٰ تعلیم کے لئے وظائف دیکر باہر کے ملکوں میں بھیجنے کا کوئی بندوبست ہوا؟ مسلمانوں کی بے روزگاری دُور کرنے کے لئے گھریلو دست کاری کے کتنے کارخانے بنے؟ کتنی کواپریٹیو سوسائٹیاں قائم ہوئیں؟ مگر یہ سب کام تو اسی وقت ہو سکتے ہیں جبکہ مسلمان پارٹی بازی اور دھڑے بندی سے الگ ہو کر اپنے قومی مسائل و معاملات پر غور کریں ان کو حل کرنے کیلئے متفقہ جدوجہد کریں اپنی شیرازہ بندی کی طرف متوجہ ہوں اور جنوبی ہند کا مسلمان شمالی ہند کے مسلمانوں کے معاملات کو خود اپنے معاملات سمجھے جو قدم اٹھے متفقہ اٹھے اور جو آواز نکلے متحدہ نکلے۔ قومی مفاد ہر شخصی اور جماعتی مفاد سے بالا ہو۔ قوم کی آسودگی کا خیال اپنی ذاتی رفاہیت اور بہبودی کے خیال پر حاوی اور غالب ہو۔ آپ کہتے ہیں کہ مسلمان غریب ہیں لیکن پورے ملک میں پانچ کروڑ مسلمان تو ہوں گے، اور یہ مسلمان اپنی چار، سگرٹ پان اور سینما بینی پر ماہانہ جو کچھ خرچ کرتے ہیں اگر اس کا اوسط فی کس آٹھ آنہ بھی رکھا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر سب مسلمان قومی ضرورتوں کا احساس کر کے صرف اس قدر کریں کہ ایک ماہ کا یہ بالکل غیر ضروری خرچ قومی فنڈ میں دیدیں تو اس طرح ڈھائی کروڑ روپیہ جمع ہو سکتا ہے۔ جس سے بیسیوں اہم کام پایۂ تکمیل کو پہنچ سکتے ہیں اب ذرا غور کیجئے کہ ایک وہ قوم جو موت و حیات کی کشمکش سے دوچار ہو۔ جس کے لئے زجائے رفتن ہو نہ پائے ماندن۔ کیا اس کیلئے یہ کچھ کرنا کوئی مشکل بات ہے؟ اس لئے سوال دراصل یہ نہیں ہے کہ مسلمان کیا کریں؟" بلکہ یہ ہے کہ "کون کرے" اور "کیوں کرے"۔

پچھلے دنوں معزز معاصرین معارف اعظم گڈھ، صدق جدید لکھنؤ، الجمعیۃ دہلی، نئی دنیا دہلی، ریاست کانپور، شاعر بمبئی، جمہور علی گڈھ، ہماری زبان علی گڈھ اور مسلم یونیورسٹی گزٹ نے (ان کے علاوہ کسی اور اخبار یا رسالہ نے لکھا ہو تو اس کا علم نہیں ہو سکا) خاکسار راقم الحروف کے مسلم یونیورسٹی سے وابستہ ہونے پر جو ادارتی نوٹ اور شذرات لکھے ہیں یہ ہیچمیرز اُن کے لئے تہِ دل سے شکر گذار ہے اور بارگاہِ خداوندی میں دعا گو ہے کہ اللہ تعالیٰ ان بزرگوں اور دوستوں کے حسنِ ظن کو پورا کرے اور مسلم یونیورسٹی علی گڈھ سے ان کو طبعی طور پر جو توقعات ہونی چاہیے وہ پایۂ تکمیل کو پہونچیں۔

اسلام کا نظامِ امن و امان

قتلِ خطا اور اسکی روک تھام

(سلسلہ کیلئے ملاحظہ فرمائیے برہان ستمبر ۵۸ء)

(از:- مولانا محمد ظفیر الدین صاحب دار الافتار دار العلوم دیوبند)

اب تک قتلِ عمد کے سلسلہ کی تفصیل بقدر ضرورت پیش کی گئی، لیکن کبھی کوئی کسی کو غلطی، دھوکہ یا شبہہ میں مار ڈالتا ہے۔ یہ مسلم ہے کہ ان صورتوں کی نوعیت بالکل الگ ہے، کیونکہ قاتل کے قصد و ارادہ کو اس میں بالکل دخل نہیں ہوتا ہے، البتہ احتیاط کا فقدان اور بے پروائی ضرور پائی جاتی ہے، اسلام نے اسی وجہ سے اس کی سزا قتلِ عمد سے مختلف تجویز کی ہے۔ قاتل کو نہ تو بالکل یہ کہہ کر معاف کر دیا ہے، کہ اس کے ارادہ اور نیت کو دخل نہیں ہے، اور نہ اس کے قتل کا حکم نافذ کیا ہے، کہ شکل جو بھی ہی، لیکن اس نے انسانی جان بہر حال ضائع کی ہے، بلکہ یہاں بھی وہی اعتدال کی راہ اختیار کی ہے جو اسلام کے خمیر میں داخل ہے، سزا اس قدر جچی تلی مقرر کی ہے کہ کہیں سے کسی کو اعتراض کا موقع نہ مل سکے، اور ساتھ ہی اس طرح کے واقعات کی آئندہ کے لئے روک تھام بھی ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓى اَهْلِهٖٓ اِلَّآ اَنْ يَّصَّدَّقُوْا فَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ

کسی مومن کی شان نہیں کہ وہ کسی مومن کو قتل کرے، لیکن غلطی سے ہو جائے، تو اور بات ہے، اور جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو اس پر ایک غلام یا لونڈی کا آزاد کرنا ہے، اور خون بہا بھی جو اس کے خاندان والوں کو

فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ، وَإِنْ كَانَ	دیا جائے، مگر یہ کہ وہ لوگ معاف کر دیں، اور
مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ	اگر وہ (مقتول خطا) تمہارے مخالف قوم سے
فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيْرُ	ہے اور وہ خود مومن ہے تو ایک غلام یا لونڈی
رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ	آزاد کرنا پڑیگا - اور اگر وہ ایسی قوم سے ہے کہ
فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً	تم میں اور ان میں معاہدہ ہے، تو خون بہا بھی
مِّنَ اللّٰهِ وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيْمًا حَكِيْمًا -	واجب ہے جو اس کے خاندان والوں کو
. . . .	دیا جائے اور ایک مسلمان غلام یا لونڈی کا
. . . .	آزاد کرنا، پس جو اس کو نہ پائے تو اس پر
. . . .	دو مہینے لگاتار روزہ رکھنا ہے، بطور توبہ اللہ
. . . .	کی طرف سے ہے اور اللہ جاننے والا اور
(النساء -)	حکمت والا ہے۔

قتلِ خطا کی حجی تلی سزا

اس آیت کے سلسلہ میں سب سے پہلے حضرت تھانویؒ کا تفسیری ترجمہ ملاحظہ فرمائیں، لکھتے ہیں :-

"اور کسی مومن کی شان نہیں، کہ وہ کسی مومن کو عمداً قتل کرے، لیکن غلطی سے ہو جائے، تو اور بات ہے، اور جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو اس پر شرعاً ایک مسلمان غلام یا لونڈی آزاد کرنا واجب ہے، اور خون بہا بھی واجب ہے جو اس مقتول کے خاندان والوں کو، یعنی جو ان میں وارث ہیں، بقدر حصص میراث حوالہ کر دی جائے، اور جس کے کوئی وارث نہ ہو، بیت المال قائم مقام ورثہ کے ہے، مگر یہ کہ وہ لوگ اس خون بہا کو معاف کر دیں، خواہ کل، خواہ بعض، تو اتنی ہی معافی ہو جائے گی، اور اگر وہ مقتولِ خطا، ایسی قوم سے ہے، جو تمہارے مخالف ہیں، یعنی حربی ہیں، اور انہی میں کسی وجہ سے رہتا تھا، اور وہ شخص خود مومن ہے، تو صرف ایک غلام یا لونڈی مسلمان آزاد کرنا پڑے گا، اور دیت اس لئے نہیں کہ اگر ورثاء اس مقتول کے

مسلمان ہیں، تب تو وہ تحت ولایتِ مسلم حاکم نہ ہونے کے باعث مستحق نہیں (لا یقضی لھم ولا یقض علیھم) اور اگر کافر ہیں، تو اس صورت میں دیت بیت المال کا حق ہوتی ہے، اور دار الحرب سے بیت المال میں ترکہ لایا نہیں جاتا، اور اگر وہ مقتولِ خطا ایسی قوم سے ہو کہ تم میں اور ان میں معاہدہ صلح یا ذمہ کا ہو، یعنی ذمی یا مصالح و مستامن ہو، تو خون بہا بھی واجب ہے جو اس مقتول کے خاندان والوں کو (یعنی ان میں جو وارث ہیں ان کے) حوالہ کر دی جائے، کیونکہ کافر، کافر کا وارث ہوتا ہے، اور ایک غلام یا لونڈی آزاد کرنا پڑے گا، پھر جن صورتوں میں غلام یا لونڈی کا آزاد کرنا واجب ہے جس شخص کو غلام یا لونڈی نہ ملے اور نہ اتنے دام ہوں کہ خرید سکے، تو اس کے ذمہ بجائے اس آزاد کرنے کے متواتر یعنی لگاتار دو ماہ کے روزے ہیں، یہ آزاد کرنا، اور روزہ نہ ہو سکے، تو روزے رکھنا بطریق توبہ کے ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر ہوئی ہے، یعنی اس کا طریقہ مشروع ہوا ہے"۔[۱]

سزا میں اعتدال اسلام نے غلطی اور خطا سے قتل کرنے والوں کی جو سزا مقرر کی ہے، بار بار غور کیجئے، کہ وہ کس قدر درست ہے، قصاص اس لئے نہیں تجویز کیا کہ اس قاتل کا حقیقت میں کوئی اس طرح کا قصد نہیں تھا، بلکہ نادانستگی میں اس سے یہ گناہ سرزد ہوا ہے، مثلاً اس نے شکار سمجھ کر گولی چلائی، مگر جب وہ شکار گرا تو معلوم ہوا شکار نہیں آدمی ہے، یا وہ ایک نشانہ پر گولی چلا رہا تھا، اور اتفاق سے وہ گولی بہک کر کسی آدمی کے لگ گئی، اور وہ مر گیا، ــــ اور نہ بالکل معاف کر دیا، اس وجہ سے کہ انسانی جان بہرحال ضائع ہو گئی، جس سے قوم و ملک کا نقصانِ عظیم ہوا، اور اس کے ورثہ کو صدمہ پہنچا۔

قاتل کے ساتھ اہلِ نصرت کی سزا لہٰذا دونوں پہلوؤں کا لحاظ کر کے سزا یہ مقرر کی گئی کہ وہ قاتلِ خطا غلام یا لونڈی آزاد کرے اور علاوہ ازیں اہلِ نصرت (یعنی حامی و مددگار) اور قاتل دونوں مل کر دیت (خون بہا) بھی ادا کریں، گویا خود قاتل کی بھی تنبیہ ہوئی، کہ وہ آیندہ سے خوب

---

[۱] بیان القرآن جلد ۲ ص ۱۲۵۔

دیکھ بھال کر، اور پوری احتیاط کے ساتھ اس طرح کے موقعوں پہ کام کریں، اور اس کے اہلِ نصرت کو بھی ہدایت ملی، کہ وہ اپنے آدمیوں کی پوری نگرانی رکھیں، تاکہ آئندہ ان پہ مالی تاوان عائد نہ ہونے پائے۔

ایسا قتل جس میں قصد و ارادہ کو دخل نہیں ہوتا ہے، اس کی اپنے اپنے فہم کے مطابق فقہاء نے کئی قسمیں قرار دی ہیں، اور ان قسموں کی باہم تعریف میں تھوڑا تھوڑا فرق بھی بیان کیا ہے، مگر حکم سب صورتوں کا سزا کے باب میں ایک ہی ہے، جیسا کہ قرآن پاک نے بیان کیا ہے، یعنی کفارہ میں غلام یا لونڈی آزاد کرنا اور دیت یعنی (خون بہا) دینا،

قتلِ خطا کی مختلف صورتیں | یوں تو کتبِ احناف میں یہ مصرح ہے کہ قتل کی پانچ قسمیں ہیں، اور ان میں سے ہر ایک کی تفصیل بھی مذکور ہے، لیکن صاحبِ نہایہ نے نقل کیا ہے کہ امام اعظمؒ قتل کے دراصل تین ہی طریقے بتاتے ہیں۔

وفی الاصل القتل علی ثلثۃ اوجہٍ عمدٍ،	اور اصل میں ہے کہ قتل کے تین طریقے ہیں،
وشبہ عمدٍ، وخطاءٍ ونقل الطحاوی	عمد، شبہ عمد، اور خطا طحاوی اور کرخی نے
والکرخی فی مختصر یھا ھذہ العبارۃ	اپنی مختصر میں اسی عبارت کو نقل کیا ہے۔

(النہایہ فی شرح الھدایہ ج ۴ ص ۴۲۲)

قتلِ عمد کا مطلب یہ ہے کہ انسان جان بوجھ کر ہتھیار یا ہتھیار جیسی چیز سے اس شخص کو قتل کر دے جس کا قتل جائز نہیں ہے اس کی بحث پہلے گذر چکی ہے، دوسری اور تیسری قسم جن کا اس باب سے تعلق ہے، اس کی تفصیل ذیل میں درج کی جا رہی ہے، خطا کی مشہور تعریف یہ ہے

والخطاء علی وجہین خطاء فی القصد	غلطی کے دو طریقے ہیں (۱) غلطی ارادہ میں،
وھو ان یرمی شخصاً یظنہ صید افاذا	اور وہ اس طرح کہ کسی چیز کو شکار گمان کر کے
ھو آدمی وخطاء فی الفعل وھو ان یرمی	مارے لیکن وہ آدمی ہو (۲) غلطی فعل میں، اور
غرضا فیصیب آدمیا۔	وہ یہ کہ وہ کسی نشانہ پہ لگائے اور بہک کر
(الجوھرۃ النیرۃ باب الجنایات)	آدمی کو لگ جائے۔

جس کا ماحصل یہ ہے کہ اس باب میں قاتل کے قصد و نیت اور عمل کسی کو کوئی دخل نہیں ہے، ہاں شبہ عمد والی شکل ایسی ہے کہ اگرچہ اس میں بھی قصد و نیت کو کوئی دخل نہیں ہے مگر عمل اس کا شبہ سے خالی نہیں ہے، اس لئے کہ وہ آدمی پر کوئی نہ کوئی آلہ خواہ تادیب ہی کی غرض ہو، استعمال ضرور کرتا ہے، چنانچہ فقہار نے لکھا ہے،

شبہ العمد عند ابی حنیفۃ ان یتعمد ہ بکل آلۃ لم توضع للقتل. . . . . . وعند ابی حنیفۃ یشترط ان یقصد التادیب دون الاتلاف (البنایہ جلد ۴ ص ۴۴۵)	شبہ عمد امام اعظمؒ کے نزدیک یہ ہے کہ ارادہ کرکے ایسے آلہ سے مارے جو قتل کے لئے نہیں بنایا گیا، اور امام صاحبؒ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ قاتل کا ارادہ تادیب ہو، نہ کہ جان ضائع کرنا،

آلہ پر حکم کی وجہ قتل کی نیت تھی یا نہیں، یہ ایک ایسی بات ہے، جو معلوم نہیں کی جا سکتی ہے، کیونکہ اس کا تعلق باطن سے ہے، اس وجہ سے شریعت نے آلہ کا اعتبار کیا ہے، اگر ایسے آلہ سے مارا ہے، جو قتل کے لئے وضع کیا گیا ہے، تو اُسے "قصد" سے تعبیر کیا ہے، اور اگر ایسا آلہ استعمال کیا ہے، جو قتل کے لئے بنایا نہیں گیا ہے بلکہ تادیب و تنبیہ کے لئے وضع کیا گیا ہے تو اسے "عدمِ قصد" سے تعبیر کیا ہے۔

قتلِ خطا میں مالی سزا کی وجہ یہ درست ہے کہ انسانی جان اور مال میں کوئی مماثلت نہیں ہے، اور یہ بھی صحیح ہے کہ اس جانی نقصان میں بظاہر قاتل کا قصد بھی نہیں پایا جاتا ہے، لیکن انسانی جان کے احترام کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے خون کو رائگاں نہ ہونے دیا جائے، اس لئے قاتل پر مال واجب کیا گیا، کہ انسانی جان کی قیمت نظروں سے گرنے نہ پائے۔

غیر مسلم رعایا کے ساتھ مساویانہ سلوک اوپر اشارہ گذر چکا ہے کہ یہ سزا جو قتلِ خطا کی بیان کی گئی ہے، دونوں حالتوں میں ہے، خواہ کوئی مسلمان مار ڈالا جائے یا کوئی ذمی کافر۔ فقہار نے بھی صراحت کی ہے۔

وموجب ذالک الکفارۃ والدیۃ	اس قتل کا موجب کفارہ اور دیت ہے اور دیت

علی العاقلة وتجب الدیة فی ثلث	اہل خاندان پر ہے جس کا تین سال کے اندر
سنین وسواء قتل مسلما وذمیا	ادا کرنا ان پر واجب ہے اور وجوب دیت
فی وجوب الدیة والکفارة۔	وکفارہ میں مسلمان اور ذمی دونوں برابر
(الجوھرۃ النیرہ باب الجنایات)	ہیں، خواہ ان میں سے کسی کو قتل کرے۔

اسلام کبھی اس کی اجازت نہیں دیتا، کہ مملکتِ اسلامیہ کے بسنے والوں میں سے کسی کو مذہب کے نام پر ناجائز طور پر تکلیف پہنچائی جائے، وہ ہر جگہ ذمی کافروں کو بھی اس باب میں وہی حیثیت دیتا ہے جو ایک مسلم کو حاصل ہوتی ہے۔

اس سزا کا فائدہ اس طرح کے قانون کے باوجود کوئی بے پرواہ نہیں رہ سکتا ہے، قدم قدم پر وہ چونکے گا، اور مجبور ہو کر انسانی جان کی قدر و قیمت محسوس کرے گا، اس لئے کہ ایک غلام کا آزاد کرنا، اور ساتھ ہی دیت کا ادا کرنا ایسی سزا ہے، جو اسے احتیاط پر ضرور مجبور کر دے گی، غلام کی قیمت ایک معقول رقم ہوگی، رہی دیت، تو اگر نقد ادا کرے گا، تو ایک ہزار اشرفی یا دس ہزار درہم ادا کرنے ہوں گے، پھر یہ کہ دیت جب اہلِ نصرت کے ذمہ ہوگی، جس میں قاتل بھی شامل ہوگا، تو یقیناً قاتل کے ان حامیوں میں بہتیرے لوگ ایسے ہوں گے، جو اسے بار محسوس کریں گے، اور قاتلِ خطا کو احتیاط برتنے پر مجبور کریں گے۔

قاتل کے ساتھ اس کے معاونین پر دیت عاید کرنے کی وجہ رہا یہ سوال کہ جرم کسی کا اور جرمانہ اس کے ساتھ دوسروں پر بھی، تو اس پر حیرت نہیں ہونی چاہیئے، یہ سب جانتے ہیں، کہ آدمی میں بے احتیاطی عموماً خصوصی معاون و مددگار ہی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، لیکن جب جرمانہ ان معاونین پر بھی عائد ہوگا، تو یہ سب اس شخص کو آزاد نہ ہونے دیں گے، اور نہ اس کی حفاظت کے سلسلہ میں کوتاہی کریں گے، بلکہ اس شخص کو احتیاط برتنے پر مجبور کریں گے، جس کے آگے اسے جھکنا پڑے گا۔

قتلِ خطا کی تکرار پر سختی کی اجازت کسی کے ذہن میں یہ نہ کھٹکنے پائے، کہ مالی جرمانہ ہی پر ہر حالت میں اسلام نے قناعت کی ہے، اس لئے کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ اگر کوئی ایسا مجرم ہے جو

بار بار اس طرح کا جرم کرتا رہتا ہے، یعنی اس کی طرف سے اس طرح کی بے احتیاطی آئے دن ہوتی رہتی ہے، تو اسلام اجازت دیتا ہے، کہ حکومتِ وقت اس وبا کو روکنے کے لئے اس طرح کے لوگوں کو قتل کرڈالے بغیر قصد وارادہ قتل کرنے کی جہاں سزا فقہار نے بیان کی ہے، وہاں یہ صراحت بھی موجود ہے۔

الا ان یتکرر فللامام قتلہ سیاسۃً۔ (درمختار باب الجنایات)

لیکن اگر قاتلِ خطا بار بار ایسی غلطی کا ارتکاب کرے تو امام کے لئے جائز ہے کہ اسے سیاسۃً قتل کرڈالے۔

سزا میں مقتول کے جذبات کا لحاظ

غلطی اور خطا سے قتل کرنے کی جو سزا بیان کی گئی ہے، اس پر ہر پہلو سے غور کریں، کہ اس میں کتنی لچک رکھی گئی ہے اور وہ ہر طرح کتنا مکمل ہے، تا آنکہ اس میں اس کی بھی گنجائش رکھی گئی ہے کہ خوں بہا پورا یا اس کا کچھ حصہ مقتولِ خطا کے ورثار معاف کردیں گے، تو معاف ہوجائے گا، اور اس کا مطالبہ قاتلِ خطا سے نہیں کیا جائے گا، مختصر یہ کہ اس سزا میں قاتلِ خطا کا بھی لحاظ ہے اور انسانی جان کا بھی، اور ساتھ ہی مقتولِ خطا کے ورثار کے جوشِ انتقام کا بھی علاج ہے، کہ ان کی تسکین ہوجائے، تاکہ امن وامان میں کوئی خلل واقع نہ ہونے پائے، اور ملک شورش وہنگامہ سے پاک رہ سکے۔

مجبوری کا پاس

پھر یہ بھی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے، کہ اگر غلام یا لونڈی نہ ملے، اور نہ اس کے پاس اتنے دام ہوں کہ وہ خرید سکے، تو اس کے ذمہ اس آزاد کرنے کے بجائے دو مہینے کے لگاتار روزے ہیں، جیسے ہندوستان کہ اگر یہاں اسلامی حکومت قائم ہوجائے، اور غلام یا لونڈی میسر نہ ہوں تو دو ماہ مسلسل روزہ رکھنا واجب ہوگا، حضرت تھانویؒ تحریر فرماتے ہیں۔

"ہندوستان میں رقبہ (غلام زرخرید یا لونڈی) نہیں ملتا، ظاہر یہ ہوکہ لم یجد صادق آئے گا، عرب میں دام بھیجنا واجب نہیں ہو، لمافیہ من الحرج ومثلہ کفارات اخری من الیمین والظہار، پس یہاں ہندوستان میں صیام جائز ہے، صیام (روزے) میں اگر مرض وغیرہ کی وجہ سے تتابع نہیں رہا، تو از سرِنو رکھنے پڑیں گے، البتہ عورت کا حیض قاطعِ تتابع (یعنی لگاتار سلسلہ کو کاٹنے والا) نہیں[1]۔"

---

[1] بیان القرآن جلد ۲ ص ۱۴۶۔

قاتلِ خطا کے قتل کی ممانعت قاتلِ خطا کو قتل نہیں کیا جائے گا، پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے سختی سے اس سے روکا ہے، حضرت ابوہریرہؓ (صحابی) کا بیان ہے کہ عہدِ نبوی میں ایک شخص اپنے جرمِ قتل کی وجہ سے ولی مقتول کے حوالہ کر دیا گیا، قاتل نے اپنی بے گناہی کا یقین دلاتے ہوئے کہا

یا رسول اللہ ما اردت قتلہ۔ (جمع الفوائد)

اے خدا کے لاڈلے رسول! میرا ارادہ اس کے قتل کا نہ تھا۔

منشا یہ تھا کہ خطا سے یہ بات ہو گئی، یہ سنکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

اما انہٗ ان کان صادقاً ثم قتلتہ دخلت النار۔ (جمع الفوائد ج ۱ ص ۲۷۶)

سنو! اگر یہ سچا ہے اور پھر تم نے اسے قتل کیا، تو تم جہنم میں گئے۔

راوی کا بیان ہے کہ اس کو چھوڑ دیا گیا، اس کے مونڈھے کھجور کی چھال سے باندھے جا چکے تھے، جوں ہی اسے آزادی ملی، وہ اسے گھسیٹتے ہوئے بھاگا، چنانچہ اسی وجہ سے اس کا نام ذالنسعہ پڑ گیا۔

قتلِ خطا کی ایک اور قسم قتل کی ایک قسم یہ ہے کہ سونے والا نیند کی مدہوشی میں کسی پر گر جائے اور اس طرح وہ اس کو مار ڈالے، جسے فقہا اپنی اصطلاح میں "قائم مقامِ خطا" کہتے ہیں اس قسم کا حکم بھی وہی ہے جو خطا کا حکم ہے۔

وما اجری مجرا الخطا مثل النائم ینقلب علی رجل فیقتلہ فحکمہ حکم الخطاء۔ (الجوہرالنیرہ کتاب الجنایات)

اور جو خطا کا قائم مقام ہے جیسے سونے والا کسی آدمی پر گر جائے اور اس کو مار ڈالے۔ تو اس کا حکم خطا جیسا ہے۔

قتلِ خطا کی ایک دوسری صورت قتل کی ایک قسم ہے "قتل بسبب" یعنی کوئی شخص کسی کے قتل کا غیر ارادی طور پر ذریعہ ثابت ہو، جیسے کوئی شخص غیر کی ملکیت میں کنواں کھدوا دے، یا پتھر کی چٹان ڈالدے اور کوئی انسان ایسے کنواں میں گر کر یا اس پتھر سے ٹکرا کر مر جائے، اس قسم کا حکم یہ ہے کہ دیت واجب ہو گی، جو اس کے اہلِ نصرت کو ادا کرنا ہو گی، کیونکہ گو کنواں کا کھودنے والا یا پتھر کا رکھنے والا بذات خود قتل کا مرتکب نہیں ہوا ہے، لیکن بہرحال وہ ذریعہ ضرور ہوا ہے۔

واما القتل بسبب کحافر البئر و واضع الحجر فی غیر ملکه... وموجب ذالک اذا تلف فیه آدمی الدیته علی العاقلة لانه سبب التلف ولا کفارة فیه لانه لم یباشر القتل بنفسه ولا وقع بثقله	بہر حال قتل بسبب، جیسے غیر کی ملک میں کنویں کا کھودنے والا اور پتھر کا رکھنے والا اور اس کا حکم یہ ہے کہ جب آدمی اس میں تلف ہو جائے تو اہلِ خاندان پر دیت واجب ہے، اس لئے کہ وہی تلف کا سبب بنا ہے اور اس صورت میں کفارہ نہیں ہے اس لئے کہ اس نے بذاتِ خود قتل کا ارتکاب نہیں کیا ہے اور نہ اپنا بوجھ ڈالا ہے۔
(الجوهرة النيرة کتاب الجنایات)	

ہاں اگر کوئی گھوڑے پر سوار ہو کر جا رہا ہے اور وہ کسی آدمی کو کچل ڈالے، تو کفارہ واجب ہو گا۔ اس لئے کہ اس قتل میں اس سوار کے روندنے اور بوجھ کو دخل ہے۔

انسانی جان کی محافظت

گویا اسلام نے ان تمام دروازوں پر پہرہ لگا دیا ہے، جو انسانی جان کے لئے باعث خطرہ ہو سکتے ہیں، اور ہر اس بے احتیاطی پر معقول سزا مقرر کر دی ہے، جو کسی وقت بھی انسانی جان کے لئے مہلک بن سکتی ہے، ان معقول سزاؤں کے بعد کسی آزاد سے آزاد کی بھی مجال نہیں ہے کہ احتیاط کی باگ ہاتھ سے چھوڑ سکے۔

کسی ملک یا قوم میں عموماً انہی راستوں سے بے امنی پھیلتی ہے، اسلام نے اس کی روک تھام کر کے امن و امان بحال رکھنے کی نفسیاتی سعی کی ہے، اسلام کسی حال میں ایسی رعایت نہیں کرتا جس سے بے جا جرائت پیدا ہو سکے، یا ملک میں فتنہ و فساد کی گرم بازاری ہو۔

زخم جو موت کا سبب بن جائے

اگر کوئی کسی کو قصداً زخمی کر ڈالے اور وہ اس زخم کی وجہ سے برابر صاحبِ فراش رہ کر مر جائے تو ایسے شخص پر قصاص واجب ہے، یعنی یہ بھی قصاص میں مار ڈالا جا ئیگا۔

ومن جرح رجلاً عمداً فلم یزل صاحب فراش حتی مات	اور جو شخص کسی آدمی کو قصداً زخمی کر ڈالے اور وہ مسلسل صاحبِ فراش رہ کر مر جائے تو

فعلیہ القصاص (الجوہرۃ النیرہ کتاب الجنایات) تو اس پر قصاص لازم ہے۔

زخمی کرنے اور اعضاء انسانی کو نقصان پہنچانے کی روک تھام

جو کچھ عرض کیا گیا اس کا منشا یہ تھا کہ اسلام میں انسانی جان کی بڑی قدر و قیمت ہے اور اس کی حفاظت کے لئے اسلام نے جو قوانین مرتب کئے ہیں، وہ قتل و خونریزی کا دروازہ اس مضبوطی سے بند کرتے ہیں کہ کوئی بڑی سے بڑی طاقت کبھی اس سے ٹکرانے کی جرأت نہیں کر سکتی، اور نہ یہ آہنی دروازہ کسی کے ہٹائے اپنی جگہ سے کھسک سکتا ہے اب مختصر طور پر یہ بتا دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کسی کے معمولی زخم لگانے کو بھی برداشت نہیں کرتا، اس سلسلہ کے قوانین بھی بہت اہم اور امن و امان کی جان کی حیثیت رکھتے ہیں، ارشاد ربانی ہے:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ۔

(المائدہ - ۷)

اور ہم نے ان پر اس میں یہ بات فرض قرار دی تھی، کہ جان کے بدلے جان، اور آنکھ بدلے آنکھ اور ناک بدلے ناک اور کان بدلے کان اور دانت بدلے دانت اور اسی طرح دوسرے خاص زخموں کا بھی بدلہ ہے، پھر جو شخص اس قصاص کو معاف کر دے، تو وہ اس کے لئے کفارہ ہو جائے گا، اور جو لوگ اللہ کے نازل کئے ہوئے پر فیصلہ نہ کریں بس وہ

اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح کوئی کسی کو قتل کر ڈالے، تو اس کی سزا یہ ہے کہ وہ بھی قتل کر ڈالا جائے، اسی طرح اسلام کا قانون یہ بھی ہے کہ اگر کوئی کسی کی آنکھ پھوڑ ڈالے، تو اس کی سزا یہ ہے کہ اس کے بدلہ میں اس کی بھی آنکھ پھوڑ ڈالی جائے، اگر کوئی کسی کی ناک کاٹ لے تو اس کے بدلہ میں اس کی ناک کاٹ ڈالی جائے، اگر کوئی کسی کا کان کاٹ لے، تو بدلہ میں اس کا کان کاٹ لیا جائے، اگر کوئی کسی کا دانت توڑ دے، تو اس کے بدلہ میں اس کا دانت بھی قصاص میں توڑ دیا جائے اور ہر شخص سے زخم لگانے کا ممکن حد تک قصاص لیا جائے، اور جس زخم میں قصاص

ممکن نہ ہوگا اس میں انصاف سے جو سزا عائد ہوگی وہ عمل میں لائی جائے اور اگر قصاص معاف کردے، تو اس صورت میں کفارہ عائد ہوگا، جس طرح جان کی قیمت مقرر ہے، اسی طرح ہر ہر عضو کی قیمت بھی مقرر ہے، جیسا کہ آئندہ تفصیل سے آپ کو معلوم ہوگا۔

ایک ضمنی بحث یہاں اسے واضح کر دینا بھی ضروری ہے کہ اگرچہ یہ احکام قرآن نے تورات سے نقل کر کے بیان کیے ہیں، مگر جب ہماری شریعت میں اس کی تردید موجود نہیں ہے بلکہ اس کو برقرار رکھا گیا ہے، تو ہماری شریعت میں بھی یہی حکم باقی رہے گا، جیسا کہ اس آیت کے ضمن میں علامہ سیوطیؒ نے اشارہ کر دیا ہے۔

وھذا الحکم وان کتب علیھم فھو مقرر فی شرعنا (تفسیر جلالین ص۱۰۱)	اور یہ حکم اگرچہ ان پر فرض کیا گیا تھا مگر وہی ہماری شریعت میں بھی ثابت ہے۔

اس لئے کہ ضابطہ یہ ہے کہ جب پہلی شریعت کا کوئی واقعہ یا قانون اللہ تعالیٰ یا اللہ کے رسول بیان کریں، اور اس پر انکار نہ پایا جائے تو وہ ہم پر بھی لازم ہو جاتا ہے۔

اذا بین ان شرائع سابقکم کانت موصوفة بھذہ الصفات وسکت علیٰ ذالک القدر ولم یا مرنا بترکھا یلزم علینا تلک الشرائع وھذہ ھی الضابطة الکلیة فی علم الاصول وھٰھنا کذالک۔	مطلب یہ ہے کہ جب یہ بیان کر دیا جائے کہ تم سے پہلی امت کی شریعت ان صفات کے ساتھ متصف تھی اور اسی پر سکوت ہو، اس کے ترک کا ہمیں حکم نہ ہو تو یہ احکام شریعت ہمارے لئے لازم ہوں گے اور علم اصول میں بھی یہی قاعدہ کلیہ طے ہے اور یہاں بھی ایسا ہی ہے۔

(حاشیہ جلالین ص ۱۰۱ بحوالہ زاہدی)

یہ ایک ضمنی بحث تھی جو درمیان میں آگئی، غرض یہ کیا جارہا تھا، کہ اسلام نے جانی نقصان کے ساتھ عضار کے نقصان کا بھی پورا لحاظ رکھا ہے، جیسا کہ اوپر آیت پیش کی گئی ہے۔

سزا میں برابری کا لحاظ ہر وہ زخم جس میں مماثلت کی رعایت ممکن ہو سکتی ہے، اس میں قصاص واجب ہے، اور اگر مماثلت کا امکان نہیں ہے تو پھر قصاص کے اجراء کی کوئی شکل نہیں ہو سکتی ہے مجبوری ہے

چنانچہ فقہاء صراحت کرتے ہیں۔

ومن قطع ید غیرہ عمداً من المفصل	اور جو شخص کسی غیر کا ہاتھ جوڑ سے قصداً
قطعت یدہ وان کانت یدہ	کاٹ ڈالے گا تو اس کے قصاص میں اس کا
اکبر من الید المقطوعۃ لقولہ	ہاتھ بھی کاٹا جائے گا، اگرچہ اس کا ہاتھ کٹے
تعالیٰ "وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ" وہو	ہوئے ہاتھ سے بڑا ہی کیوں نہ ہو، اس لئے
ینبئ عن المماثلۃ فکل ما امکن	کہ ارشادِ ربانی ہے "وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ"
رعایتہا فیہ یجب فیہا القصاص	(اور خاص زخموں کا بدلہ ہے) اور یہ مماثلت
وما لا فلا۔	کو بتاتا ہے، لہٰذا جس حد تک اس کی رعایت
. . . .	ممکن ہے، اس میں قصاص واجب ہوگا،
. . . .	اور جس میں اس کی رعایت ممکن نہ ہو،
(فتح القدیر کشوری جلد ۴ ص ۲۰۶)	قصاص واجب نہ ہوگا۔

ہاتھ کی بڑائی چھوٹائی کا لحاظ اس لئے نہیں کیا جائے گا کہ ہاتھ کی جو منفعت ہے اس میں اسکی وجہ سے کوئی خاص فرق نہیں ہوتا ہے، اسی طرح فقہاء نے اس کی بھی صراحت کی ہے کہ جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے اس کا ہاتھ درست اور صحیح سالم تھا، اور کاٹنے والے کا ہاتھ شل ہے، یا انگلیوں میں ناقص، تو مقطوع الیہ کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ اگر چاہے تو بدلہ میں اسی عیب دار ہاتھ کو کاٹ ڈالے، یا پھر اسے چھوڑ کر تاوان لے۔

بدلہ میں مماثلت کی رعایت اور یہ قصاص ہاتھ ہی پر نہیں، بلکہ ہر اس عضو پر ہے، جس میں مماثلت ہوتی ہے، البتہ جہاں مماثلت کی شکل نہ پیدا ہو سکے، وہاں قصاص نہ ہوگا، کہ ہوسکتا ہے زیادہ یا کم ہو جائے، چنانچہ فقہاء نے اس کی بہت سی صورتیں لکھی ہیں۔

ومن ضرب عین رجل فقلعہا لا	اور جو شخص کسی آدمی کی آنکھ پر مارے اور
قصاص علیہ لامتناع المماثلۃ	اسے اکھیڑ دے تو اس پر قصاص نہیں ہے

فی القلع، وان کانت قائمۃ فذھب ضوءھا فعلیہ القصاص لامکان المماثلۃ ۔
(فتح القدیر کشوری جلد ۴ ص ۳۰۶)

اس لئے کہ اکھیڑنے میں مماثلت نہیں ہوسکتی ہے اور اگر آنکھ اپنی جگہ قائم ہے صرف اس کی روشنی ختم ہو گئی ہے، تو اس پر قصاص آئے گا، اس لئے کہ اس میں مماثلت ہو سکتی ہے۔

اعضاء انسانی میں آلہ کا اعتبار نہیں ہے

پھر جانی نقصان میں عمد و خطا کے درمیان ایک قسم شبہہ عمد کی نکلتی تھی، اطراف کے نقصان میں "شبہہ عمد" کا کوئی اعتبار نہیں ہے، یا تو عمد ہوگا، یا خطا اس لئے کہ شبہہ عمد کا تعلق آلہ سے ہے، اور آلہ کے اثر کا اعتبار جان کے ماسوا میں نہیں ہوتا، اس لئے کہ نقصان میں آلہ کے اختلاف سے کوئی خاص فرق نہیں پڑتا ہے۔

اعضاء انسانی کی سزا میں مساوات انسانی

جس طرح ایک مسلمان دوسرے مسلمان سے اعضاء کے نقصان کے سلسلہ میں قصاص لے گا، اسی طرح جو غیر مسلم مسلمان حکومت میں بستے ہیں، ان کے نقصان اطراف کا قصاص بھی لیا جائے گا، اس لئے کہ کافر، مسلم کے درمیان اعضاء میں قصاص واجب ہے، اس میں کوئی امتیاز نہیں ہے۔

ویجب القصاص فی الاطراف بین المسلم والکافر للتساوی بینھما فی الارش (ایضاً)

اور اعضاء کے اندر مسلمان اور غیر مسلم کے درمیان قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ دیت میں دونوں برابر ہیں۔

جو لوگ یہ باور کرانے کی ناپاک سعی کرتے ہیں کہ اسلام غیر مسلموں کی رعایت نہیں کرتا، ان کو چاہیئے کہ اس طرح کے مسائل کو بغور پڑھیں،

احادیث میں سزا کے واقعات

اعضاء انسانی کو تکلیف پہنچانے کے سلسلہ میں قصاص کا تذکرہ حدیث میں بھی بکثرت ہے، اور ہر ہر عضو کی دیت بیان کی گئی ہے۔ حضرت انسؓ راوی ہیں کہ ان کی پھوپھی ربیع بنت نضر نے ایک نوجوان انصاری عورت کے دانت توڑ ڈالے، ربیع کے قرابتدار

نے اس عورت سے التجا کی کہ وہ اس جرم کو معاف کردے، اس نے انکار کردیا، پھر دیت پیش کی کہ درگذر سے کام لے، اور اسے قبول کرلے، اس نے اس کے قبول کرنے سے بھی انکار کردیا، وہ لوگ خدمتِ نبوی میں حاضر ہوئے کہ کسی طرح وہ دیت پر راضی ہوجائے، مگر یہاں بھی اس نے انکار ہی سے کام لیا، اور کہا کہ قصاص ہی لوں گی، سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے قصاص کا حکم فرمادیا، انس بن نضرؓ نے کہا یا رسول اللہ! ربیع کے دانت توڑے جائیں گے، بخدا ایسا نہیں ہوسکتا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

یا انس کتاب اللہ القصاص۔ — اے انس! اللہ کی کتاب میں قصاص ہے۔

(سبطی السلام جلد ۲ ص ۱۳۶)

پھر انسؓ اور ان کے قرابتداروں نے اس انصاریہ اور اس کے خاندان کے لوگوں کو راضی کرنے کی جدوجہد شروع کی، بالآخر اللہ تعالیٰ نے ان کے دل میں رحم ڈالدیا اور وہ معاف کرنے پر راضی ہوگئے، اور اس طرح قصاص سے ربیع بچ گئیں۔

اپنی حفاظت کی اجازت

عمران بن حصینؓ کا بیان ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کا ہاتھ اپنے منہ میں لے کر دانت سے کاٹنے لگا، اس نے جلدی سے اپنا ہاتھ اس کے منہ سے کھینچا، اور اس کھینچنے میں جو دانت کاٹ رہا تھا اس کے دو دانت گر گئے، یہ دونوں مقدمہ خدمتِ نبوی میں لائے، آپ نے فرمایا!

یعض احدکم یدا اخیہ کما یعض الفحل لا دیتہ لک — تم میں کا ایک اپنے بھائی کے ہاتھ کو اس طرح کاٹ کھاتا ہے جیسے نر اونٹ تمہارے لئے دیت نہیں ہے۔

(تیسیر الوصول فی جامع الاصول ص ۲۰۲)

ایک دوسری روایت میں یہ بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم کیا چاہتے ہو کہ میں اس کو حکم دیتا کہ وہ اپنا ہاتھ تیرے منہ میں ڈالے رہتا اور تم اسے اونٹ کے چبانے کی طرح چبا ڈالتے۔

سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنی ذات کو قصاص کے لئے پیش کرنا

خود سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کو قصاص کے لئے پیش کیا ہے، عبداللہ بن جبیر الخزاعیؓ راوی ہیں کہ رحمتِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی

لکڑی کی شاخ سے یا مسواک سے کسی کے پیٹ کو کونچا، اس نے کہا۔ یا رسول اللہ! آپ نے مجھے تکلیف پہنچائی، آپ خود کو قصاص کے لئے میرے حوالہ کیجئے، راوی کا بیان ہے کہ یہ سنتے ہی

فاعطاہ العود الذی کان معہ فقال استقد	آپ نے جو لکڑی آپ کے ساتھ تھی، اس کے حوالہ کرکے فرمایا، تو قصاص لے لے۔

وہ آپ کے شکم مبارک کے سامنے آیا، پھر کہنے لگا میں معاف کرتا ہوں، اس امید پر کہ آپ اس کے عوض قیامت میں میرے لئے شفاعت فرمائیں [۵]

جس دین کے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حال ہو، آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اس میں ظلم و زیادتی کی کسی کے لئے کوئی گنجائش نکل سکتی ہے، اور جس دین کے قوانین اس قدر محکم اور نفسیاتِ انسانی کے مطابق ہوں، اس میں کیا کبھی بے امنی سانس لے سکتی ہے؟ انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ امن و امان اسلامی ہی قوانین اور ضابطۂ حیات میں مضمر ہے۔ جب تک یہ خداوندی قوانین لوگ نہیں اپناتے، اطمینان و سکون کی فضا عالم میں پیدا نہیں ہو سکتی ہے۔

اعضاء انسانی میں دیت اعضائے انسانی میں سے اگر کوئی عضو اس طرح ٹوٹ جائے، یا کٹ جائے، کہ پورا پورا بدلہ ممکن نہ ہو، یعنی اس میں زیادتی کا خطرہ ہو، تو بجائے قصاص کے دیت (عوض مالی) واجب ہوگی، تاکہ دوسری طرف سے جرم بڑھنے نہ پائے، یا کوئی قصاص معاف کرکے دیت وصول کرنا چاہے، تو مجروح کو اس کا بھی اختیار ہے۔

اسلام نے ہر ہر عضو کی قیمت مقرر کردی ہے، کہ اس کو نقصان پہنچانے کی شکل میں، مجرم کو یہ قیمت ادا کرنا ہوگی، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فرمان اہل یمن کو بھیجا تھا، اس میں مذکور تھا

ان فی النفس الدیتہ مائۃ من الابل	جان میں دیت سو اونٹ ہیں، اور ناک میں
وفی الانف اذا اوعب جدعہ	دیت ہے جب اسے جڑ سے کاٹ ڈالا جائے
الدیتہ وفی اللسان الدیتہ	اور زبان میں دیت ہے اور دونوں ہونٹوں

[۵] جمع الفوائد جلد ا ص ۲۷۰۔

وفی الشفتین الدیته وفی الذکر الدیته وفی البیضتین الدیته وفی الصلب الدیته وفی العینین الدیته وفی الرجل الواحد نصف الدیته وفی المامومة ثلث الدیته وفی الجائفة ثلث الدیته وفی المنقلة خمس عشرة من الابل، وفی کل اصبع من اصابع الید والرجل عشر من الابل وفی السن خمس من الابل وفی الموضحة خمس من الابل وان الرجل یقتل بالمرأة وعلی اهل الذهب الف دینار۔

میں، اور شرم گاہ میں، اور دونوں فوطوں میں اور ریڑھ میں اور دونوں آنکھوں میں بھی دیت ہے اور ایک پیر میں آدھی دیت ہے، اور مامومہ یعنی دماغ کے زخم میں تہائی دیت ہے اور جائفہ یعنی پیٹ کے زخم میں بھی تہائی دیت ہے۔ اور منقلہ یعنی جس زخم میں ہڈی ٹوٹ جائے پندرہ اونٹ دیت ہے اور ہاتھ پیر کی انگلیوں میں ہر انگلی میں دس اونٹ، اور دانت میں پانچ اونٹ، اور موضحہ یعنی ایسا زخم جس میں ہڈی کھل جائے پانچ اونٹ، اور مرد عورت کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا، اور سونے والوں پہ دیت ہزار اشرفی ہے۔

(بلوغ المرام) (باقی)

سندوہند کا ایک علمی وثقافتی تذکرہ

(رجال السند والہند الی القرن السابع)

(جناب مولانا ابو محفوظ الکریم صاحب معصومی لکچرر تاریخ مدرسہ عالیہ کلکتہ)

(۳)

مشرقی بنگال کے ایک صاحب تحقیق ڈاکٹر محمد اسحاق نے احمد بن محمد القاضی اور احمد بن محمد بن صالح التیمی القاضی کی جداگانہ شخصیتوں کو تسلیم کیا ہے: (India's Contribution to the study of Hadith Literature P. 38) باوجودیکہ مبینہ بالا سقوط پر ان کو انتباہ ہوا ہے اور سید صاحب مرحوم کی تحریر[۵] سے جو سمعانی کی ظاہری عبارت پر مبنی ہے انھوں نے اختلاف کیا ہے اور ابن حجر کی لسان المیزان کا حوالہ دیا ہے (جلد ۱ ص ۲۶۰) گویا اصل نکتہ کو پالینے کے باوجود نتیجہ میں وہ سید صاحب مرحوم کی تحریر سے متفق ہوجاتے ہیں حالانکہ مبینہ سقوط کو مان لینے کے بعد احمد بن محمد القاضی کی شخصیت کا احمد بن محمد بن صالح التیمی کی شخصیت سے مختلف ہونے کا سوال ہی باقی نہیں رہتا، بہرحال زیر تبصرہ کتاب کے مؤلف اس غلطی سے محفوظ رہتے ہوئے ایک دوسری غلطی میں مبتلا ہوگئے ہیں جس کی وضاحت سطور بالا میں گذر چکی ہے۔

(ب) الصمۃ مولی کندہ (رجال السند ص ۱۶۲)

مؤلف کو دھوکا ہوا ہے کہ شاید اسی الصمۃ مولی کندہ کا ذکر یاقوت کی معجم البلدان میں الصمۃ بن عبد اللہ القشیری کے نام سے آیا ہو، چنانچہ اشتراک اسم کے علاوہ بعض قرائن کی بنا پر دونوں کو

---

۵ دیکھو ماہنامہ معارف جلد ۲۴ ص ۲۴۰، اعظم گڈھ۔

ایک قرار دینے کی طرف مائل نظر آتے ہیں۔ مؤلف نے الصمة بن عبد اللہ القشیری کا حال کتب طبقات وتراجم سے معلوم نہیں کیا، ورنہ ان کو واضح طور پر معلوم ہو جاتا کہ ان دونوں کے ایک ہونے کا احتمال کسی طرح صحیح نہیں۔ الصمة بن عبد اللہ القشیری دولتِ امویہ (تا ۱۳۲ھ) کے مشہور متغزل شعراء میں تھا اس کا مفصل تذکرہ الاغانی میں درج ہے (ج ۵ ص ۳۴) اس کی وفات عہد بنی امیہ میں طبرستان کے کسی علاقہ میں ہوئی اس کے بالمقابل الصمة مولیٰ کندہ کا تیسری صدی کے وسط میں تھا ۲۵۵ھ کے قریب اس کو خود سر ہونے کا موقع سندھ میں ملا تھا جیسا کہ خود مؤلف کی تصریح ہے اس بعد زمانی کے باوجود دونوں کے ایک ہونے کا گمان بھی نہیں ہو سکتا۔

(ج) مبارک الہندی المروزی (رجال السند ص ۲۰۱)

کفایہ شعبیہ کے حوالہ سے جو قصہ درج کیا گیا ہے وہ زکریا القزوینی کی کتاب آثار البلاد میں لفظ مرو کے ماتحت درج ہے اس فرق کے ساتھ کہ کفایہ میں مبارک الہندی کا آقا مرو کا ایک مجہول دولت مند شخص قرار دیا گیا ہے اور زکریا قزوینی اس کو قاضی مرو لکھتے ہیں جس کا نام نوح بن مریم تھا کچھ اور جزوی اختلافات بھی دونوں کتابوں میں ملتے ہیں، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو آثار البلاد (ص ۳۰۶)

(د) محمد بن ابراہیم البیلمانی (رجال السند ص ۲۰۶)

ترجمہ کا ماخذ یاقوت کی کتاب معجم البلدان ہے (لفظ نجران)۔ اسی شخص کا ذکر یاقوت نے لفظ سلمان کے تحت بھی کیا ہے اور صاحب ترجمہ کا نام محمد بن عبد الرحمٰن البیلمانی بتایا ہے۔ (معجم البلدان جلد ۱ ص ۹۹۴) مؤلف نے محمد بن عبد الرحمٰن کو محمد بن ابراہیم سے الگ سمجھ رکھا ہے یہی وجہ ہے کہ ابن ابراہیم کے ترجمہ میں صرف لفظ نجران کا حوالہ دیا ہے۔ ہمارا دعوی ہے کہ دونوں دراصل ایک ہی شخص ہیں البتہ لفظ نجران کے تحت یاقوت نے اس کو محمد بن ابراہیم لکھا ہے جو محتاج ثبوت ہے۔ صحیح محمد بن عبد الرحمٰن ہے۔ دونوں کے ایک ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ ہر دو موقعوں پر یاقوت نے اس فقرہ کا اعادہ کیا ہے۔ "حدث عنہ عبید اللہ بن العباس بن ربیع النجرانی"، اس پر مستزاد یہ ہے کہ سمعانی نجرانی کی نسبت میں عبد اللہ بن العباس بن الربیع النجرانی کے بارہ میں لکھتے ہیں۔ "حدث عن محمد بن عبد الرحمٰن

البیلمانی" (الانساب ۴۵۵/ب) اس طرح یاقوت کا وہ بیان صحیح ثابت ہوا جو لفظ بیلمان کے تحت درج ہے۔ ہمارے دعویٰ کو اس بات سے بھی تقویت پہنچتی ہے کہ کتب تراجم ورجال میں محمد بن عبدالرحمٰن البیلمانی کے شاگردوں میں عبیداللہ النجرانی کا نام اور عبیداللہ النجرانی کے ترجمہ میں اس کے شیخ محمد بن عبدالرحمٰن البیلمانی کا نام مذکور ہے لیکن محمد بن ابراہیم کا ذکر کہیں نہیں آتا سمعانی کے مذکورہ فقرہ کی توثیق حافظ ابن حجر کی تہذیب التہذیب سے ہوتی ہے جس میں محمد بن عبدالرحمٰن کے ترجمہ کے تحت ان کے شاگرد عبیداللہ النجرانی کا نام وارد ہے (تہذیب التہذیب جلد ۹ ص ۲۹۳) شاید مؤلف کو وہم ہو کہ تہذیب میں برموقع عبیداللہ بن العباس بن ربیع الحارثی کا نام آیا ہے اس کے ازالہ کے لئے ہم تصریح کر دینا چاہتے ہیں کہ بنوالحارث دراصل نجران کا معروف قبیلہ ہے حافظ ابن حجر نے عبیداللہ کو قبیلہ سے منسوب کیا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ محمد بن ابراہیم البیلمانی کا مستقل ترجمہ درج کرنا عبث ہے۔ اس کا ذکر محمد بن عبدالرحمٰن کے تحت ہونا تھا۔

ایک اور امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ مؤلف نے اپنی طرف سے محمد بن ابراہیم کے نام کے ساتھ الہندی کی نسبت بڑھا دی ہے حالانکہ خود یاقوت کی کتاب میں یہ نسبت موجود نہیں اور عجیب بات یہ ہے کہ یاقوت کا رجحان ہرگز یہ نہیں ہے کہ بیلمان کو ہند و سندھ کے علاقوں میں گردانا جائے باوجودیکہ البلاذری کے صحیح بیان سے اس کو واقفیت ہے اور اخیر میں اس نے بلاذری کا حوالہ درج کر دیا ہے یاقوت اپنے رجحان کا اظہار ان لفظوں میں کرتا ہے کہ:- "ویشبہ ان یکون بارض الیمن ینسب الیہ محمد بن عبد الرحمٰن البیلمانی" الخ یاقوت کا یہ رجحان بالکل بے اصل بھی نہیں ہے اس لئے کہ صاغانی جن کو بلاد سندھ و ہند سے پوری واقفیت ہے بلاذری کے قول کی سختی سے تردید کرتے نظر آتے ہیں اور لکھتے ہیں:- "لا اعرف بالسند ولا بالھند موضعا یقال لہ بیلمان (معارف مارچ ۱۹۵۹ء) ہم ذاتی طور پر بلاذری کی تردید ضروری نہیں سمجھتے اس لئے کہ بیلمان کو بلاد سندھ میں خود ابن خرداذبہ بھی شمار کرتا ہے (المسالک ص ۵۷ لیدن ۱۳۰۶ھ)

(ھ) مسعود بن سعد بن سلمان الشاعر اللاہوری (رجال السند ص ۲۴۰)

سخت حیرت ہے کہ مسعود کا ترجمہ مؤلف نے نہایت مختصر بلکہ ناقص و تشنہ درج کیا ہے۔ اور اس کی

وفات کی تاریخ بھی غلط بتائی ہے کس قدر عجیب بات ہے کہ غزنویوں کے عہد میں جو شخص لاہور میں پیدا ہوا پروان چڑھا اور عمرِ طبعی کو پہنچکر رہگذرا ہوا اس کے متعلق یہ لکھا جائے کہ " وتوفی سنة خمس عشرة وثلث مائة کذا فی بعض الکتب" حالانکہ دولتِ غزنویہ کا وجود ذہنی بھی ۳۱۵ھ میں نہ تھا معلوم نہیں مؤلف نے جو عموماً مستند کتابوں سے رجوع کرنے کے عادی رہے ہیں یہاں پر بعض الکتب سے کس کتاب کو مراد لیا ہے۔ اس کتاب میں بہرحال طباعت کی غلطی رہی ہوگی جس کو مؤلف نے حسبِ عادت بلا تامل نقل کر دیا ہے۔ مسعود کی وفات تقی کاشی نے ۵۲۵ھ میں بتائی ہے لیکن مشہور محقق محمد بن عبدالوہاب قزوینی ۵۱۵ھ کو اس کی وفات کا صحیح سال بتاتے ہیں۔ مسعود کا مبسوط و مستند ترین تذکرہ اس کے فارسی دیوان کی اندرونی شہادتوں سے اخذ کر کے قزوینی مرحوم نے تحشیۂ چہار مقالہ کے ضمن میں مرتب کیا تھا اس کا ترجمہ انگریزی میں پروفیسر براؤن نے رائل ایشیاٹک سوسائٹی لندن کے مجلہ میں شایع کیا اور ۱۹۱۶ء میں مرحوم شیخ عبدالقادر پروفیسر الفنسٹن کالج بمبئی نے اسے اردو میں منتقل کر کے معارف اعظم گڈھ کی پہلی جلد میں بالاقساط پیش کیا تھا۔

(و) هارون بن موسیٰ الملتانی (رجال السند ص ۲۶۱)

مروج الذہب کی پوری عبارت نقل کی گئی ہے اور اخیر میں ابودلف کا حوالہ غالباً مولانا ابوظفر ندوی مرحوم کی کتاب تاریخ سندھ سے ماخوذ ہے ابودلف کی روایت میں ہارون بن عبیداللہ کا نام ملتا ہے ہم واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ یہ اختلاف محض روایتی ہے ورنہ مسعودی اور ابودلف کی مراد ایک ہی شخص سے ہے۔

ہرون کا قدیم ترین تذکرہ ہمارے علم میں جاحظ کی کتاب الحیوان میں محفوظ ہے خود مسعودی کا ماخذ بھی یہی ہے۔ لیکن جاحظ کی کتاب میں اسے ابن موسیٰ الملتانی کے بجائے ہرون مولی الازد کہا گیا ہے۔ ایک موقع پر جاحظ کی عبارت یہ ہے:-

وقد جمع هرون مولی الازد الذی کان یرد علی الکمیت ویفخر بقحطان کان شاعراً مولداً ولا اعراف من شانه وصناعته وقد قال فی صفات الفیل اشعاراً کثیرة الخ۔

سلسلۂ بیان جاری رکھتے ہوئے جاحظ نے اس کا قصیدہ لامیہ صفوان بن صفوان الانصاری کے حوالہ سے نقل کیا اور مشکل الفاظ کی شرح کی ہے۔ صفوان الانصاری، داؤد بن مزید (یزید) مرزبان الہند کے رُواۃ میں تھا دیکھو الحیوان جلد ۷، ص۲۲ - ۲۶، الساسی ۱۹۰۷ء) دوسری جگہ صفوان کا مفصل بیان ملتا ہے کہ اہل ہند جنگی ہاتھیوں کی تربیت کس طرح کرتے تھے اور ایک موقع پر ہرون کا تنہا مقابلہ بڑے خوفناک ہاتھی سے ہوگیا تھا لیکن اس کی شجاعت و دلیری سے خوفناک جنگی ہاتھی بھاگ نکلا اس واقعہ پر قصیدۂ لامیہ کے علاوہ ہرون کے دو قطعے بھی درج ہیں، ایک قطعہ کا شعر ہے

مشیت الیہ وادعا متمھلاً | وقد وصلوا خرطومہ بحسام (کل ۵شعر)

دوسرے قطعۂ کا پہلا شعر ہے

ولما اتانی العفو بیتد ونہ | بقائم سیف فاضل الطول والعرض (کل ۹شعر)

اس موقع پر ھرون بن فلان المولی، مولی الانصار کے الفاظ ہیں۔ چونکہ مسعودی کا ماخذ کتاب الحیوان ہے لہٰذا گمان غالب یہ ہے کہ مروج الذہب کے نسخوں میں موسیٰ کا لفظ دراصل مولیٰ کی خرابی ہے اور فلان کا لفظ درمیان سے ساقط ہوگیا ہے۔ ہم نے لکھا ہے کہ ابودلف کا ھرون بن عبداللہ بھی یہی ھرون مولی الازد ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ زکریا قزوینی ابودلف کی روایت کے زیر اثر اس کا نام ھرون بن عبداللہ مولی الازد بتاتا ہے اور پورا قطعۂ میمیہ نقل کرتا ہے جس کی نشاندھی ہم جاحظ کی کتاب الحیوان کے حوالہ سے کرچکے ہیں (ملاحظہ ہو آثار البلاد ص ۸۱ - ۸۲ ۱۸۴۸ء)

(۳) ابوالضلع السندی رجال السند ص ۲۷۶)

مؤلف کے پیش نظر ابن الندیم اور زکریا قزوینی کی کتابیں ہیں۔ قزوینی کی آثار البلاد میں ابوالضلع بضاد معجمہ ہے اور الفہرست لابن الندیم میں بصاد مہملہ۔ اس کی عربی نظم جو بہترین ہندی ترانہ ہے قزوینی کی آثار البلاد میں منقول ہے پہلی دفعہ سید صاحب مرحوم نے عرب وہند کے تعلقات میں اور اس کے بعد مولانا ابوظفر ندوی مرحوم نے تاریخ سندھ میں پوری نظم بالترجمہ نقل کی تھی۔ غالباً مؤلف نے براہ راست قزوینی کی کتاب سے رجوع نہیں کیا یہی وجہ ہے کہ نظم میں متعدد اغلاط ہوگئے ہیں۔

اس شاعر کا ذکر کتاب الحیوان میں دو موقعوں پر آیا ہے ایک جگہ اسی نظم کے پانچ شعر منقول ہیں (الحیوان جلد ۲، ص ۵۱) اور دوسری جگہ دو شعر ہجو کے (ایضاً جلد ۴ ص ۷۶) کتاب الحیوان میں ابو الاصلع اور ابو الصلع بصاد مہملہ طبع ہوا ہے ابن الندیم اور قزوینی کے نسخوں کا حال مذکور ہو چکا ہے۔ ہمارے خیال میں صحیح ضبط ابو الضلع بضاد معجمہ ہے اس لئے کہ ابن الجراح کی کتاب کے واحد نسخہ میں اسی طرح لکھا ہے اور بڑی بات یہ ہے کہ معجم الشعراء کے ابواب الکنی میں ابو عبداللہ المرزبانی حرف الضاد المعجمہ کے تحت ابو الضلع السندی کا نام درج کرتا ہے (معجم الشعراء ص ۵۱۰)

ابو الضلع السندی کا تذکرہ ابن الجراح کی کتاب الورقہ میں ملتا ہے۔ اس کے اشعار دعبل۔ ابو ہفان۔ عبدالصمد بن موسیٰ کی روایتوں سے نقل کئے گئے ہیں۔ عبدالصمد بن موسیٰ اس کو موسی الہادی کا مولیٰ قرار دیتا ہے اور دعبل آل جعفر بن ابی طالب کے موالی میں شمار کرتا ہے۔ اس کے بارہ میں دعبل ہی کے الفاظ ہیں ــ "نزل بغداد ومات بها وكانت له اشعار فصاح ملاح"۔ پوری تفصیل کیلئے کتاب الورقہ (ص ۹۰ - ۹۱) ملاحظہ ہو۔ یہاں ابو الضلع کے دو شعر کتاب الورقہ سے نقل کئے جاتے ہیں۔

یا نفس صبراً الا تهلکی یا سا   قد فارق الناس قبلک الناسا

صبراً جمیلاً فلست اول من   اورثه الظاعنون وسواسا

۶۔ ہر چند کسی شخص کو سندھی یا ہندی قرار دینے کے بارہ میں ہم مؤلف کے نقطۂ نظر سے اپنا اختلاف مدلل واضح کر چکے ہیں۔ یہاں مؤلف کے نقطۂ نظر کے مطابق چند تراجم کی طرف اشارہ کر دینا چاہتے ہیں ہمیں یقین ہے کہ بہت سے تراجم کتاب سے خارج رہ گئے ہیں جن کے لئے مزید تلاش و جستجو کی ضرورت تھی اس تبصرہ کے لئے مواد کی فراہمی میں چند ترجمے جو سامنے آگئے ہیں انہی کی نشاندھی کر دی جاتی ہے۔

(الف) السندی بن بختاشہ :- اس کا ذکر طبری کی تاریخ میں کم از کم دو جگہوں میں آیا ہے اول ۲۲۳ھ کے وقائع کے ضمن میں عباس بن المامون کی سازش میں شریک ہونے والوں کی فہرست میں یہ الفاظ ملتے ہیں ــ "واما السندی بن بختاشه فامر المعتصم ان یوهب لابیه بختاشه لان بختاشه لم یکن تیلطخ بشیئ من امر العباس فقال المعتصم لا یفجع هذا الشیخ بابنه فامر بتخلیته

سبیلہ) (تاریخ الامم والملوک جلد ۳ ص ۱۳۶۶ مطبوعہ یورپ) ثانیاً منتصر بن المتوکل کے عہد میں ایک فوج رومیوں کے مقابلہ میں روانہ کی گئی تھی اس فوج کے میمنہ پر بقول طبری سندی بن بختاشہ متعین تھا (ایضاً تاریخ طبری جلد ۳ ص ۱۴۸۱ واقعات ۲۴۸ھ) مؤلف کے نقطۂ نظر کے بموجب اسی عبارت سے بختاشہ کا ترجمہ بھی ماخوذ ہو سکتا ہے۔

(ب) تاریخ طبری میں ایک شخص سندی بن عاصم (؟) کا نام آتا ہے اور ایک شخص سندی المنجم بھی مذکور ہے۔ (دیکھو فہرست مرتبہ دخویہ)

(ج) زکریا قزوینی بامیان کے ایک فاضل طبیب کا ذکر کرتا ہے قزوینی کے الفاظ درج ذیل ہیں۔

"ینسب الیھا الحکیم افضل البامیانی، کان حکیماً فاضلاً عارفاً بانواع الحکمۃ، طلبہ صاحب فارس اتابک سعد بن زنکی واکرمہ واحسن الیہ وقال ارید ان تحکم علی مولودی فقال افضل: الاحکام النجومیۃ لا یوثق بھا، قد تصیب وتخطی لکنی افعل ذلک لسنۃ او سنتین من الماضی فان وافق عملت للمستقبل فلما فعل ذلک قال الملک لہ ما اخطأت شیئاً منھا وکان عندہ حتی مات (آثار البلاد ص ۱۰۳)

(د) ابو العباس بن السندی: محمد بن حارث الخشنی کتاب علماء افریقیہ میں ابو العباس بن السندی کا مختصر ترجمہ درج کرتے ہیں کہ:

"ومن رجالھم رجل یعرف بابی العباس بن السندی، کان مذھبہ مذھب الشافعی والنظر الا انہ لم یکن فیما علمت من اھل المناظرۃ وکان ممن ضربہ الشیعی وعذبہ واخذ نعمتہ، مات قبل سنۃ عشرین (علماء افریقیہ ص ۲۸۳ رقم ۱۲۶ مصر ۱۳۷۲ھ)

(ھ) مؤلف ہی کے نقطۂ نظر کا اقتضاء ہے کہ مندرجۂ ذیل ترجمہ بھی درج کتاب ہوتا:

"ابراھیم بن السندی بن علی بن بھرام، ابو اسحٰق، کان یخضب بالحمرۃ توفی سنۃ ثلاث عشرۃ وثلاثمائۃ، صاحب اصول، یروی عن محمد بن ابی عبد الرحمٰن المقری ومحمد بن زیاد الزیادی الخ (تاریخ اصبہان - ابونعیم - جلد اص ۱۹۳) شاید اسی شخص کا ترجمہ مؤلف نے بعنوان

ابراہیم بن علی بن السندی (رجال السند ص ۶۸) درج کیا ہے۔ اور صرف ابو نعیم کی کتاب حلیۃ الاولیاء کا اقتباس پیش کیا ہے۔ فرق یہ ہے کہ تاریخ اصبہان میں ابراہیم بن السندی بن علی ہے اور حلیۃ الاولیاء میں ابراہیم بن علی بن السندی۔ دونوں کے ایک ہونے کی تقدیر پر مؤلف کی یہ شکایت کہ لم اقف علی ترجمتہ غیر ماذکرتہ، دور ہو جاتی ہے کہ تاریخ اصبہان میں اس شخص کی تاریخ وفات مع دیگر تفصیلات درج ہے۔

۷۔ موضوعِ کتاب کا تقاضا ہے کہ چند ایسے تراجم کی طرف اشارہ کر دیا جائے جو ہند و سندھ سے گہرا تعلق رکھنے کے باوجود کتاب کے وسیع دائرہ سے خارج رہ گئے ہیں۔

(الف) امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابت بن زوطی اور ان کی اولاد و احفاد میں سے حماد و اسماعیل بن حماد کے تراجم نہ صرف توسعاً بلکہ بعض صریح روایات کی بناء پر موضوعِ کتاب سے واقعی تعلق رکھتے ہیں امام صاحب معروف روایت کی رو سے کابل سے تعلق رکھتے تھے ابن خلکان کابل کے بارہ میں لکھتے ہیں:

"وھی ناحیۃ من بلاد الھند (وفیات الاعیان ج ۵/ ۳۹-۴۶ رقم ۳۲، طبعہ محی الدین عبد الحمید) اس روایت کی حد تک ہم خود امام صاحب کو رجال السند والہند کے دائرہ میں کھینچ لانا پسند نہیں کرتے لیکن ایک دوسری روایت وکیع کی اخبار القضاۃ میں ملتی ہے جس کی رو سے امام صاحب کی اصلیت سندھ سے ثابت ہوتی ہے۔ روایت کے الفاظ یہ ہیں "اخبرنی ابراھیم بن ابی عثمان قال حدثنی ابو خالد الاسلمی یزید بن یحییٰ قال اخبرنی ھزان التیمی قال حدثنی ابی قال رأیت ثابتا ابا ابی حنیفۃ شیخا خندیا من مولد السند نجارا قال وھو مولی امرأۃ منا من تیم اللات" (اخبار القضاۃ جلد ۲ ص ۱۶۷ ترجمہ اسماعیل بن حماد مطبوعہ مصر ۱۹۴۷ء)

اس روایت کے علاوہ امام صاحب کے جدِ اعلیٰ کا نام زوطی ایک خالص ہندی قوم جاٹ (عربی: زط) سے اس خاندان کا علاقہ ظاہر کرتا ہے۔

(ب) برامکہ کا خاندان حسب تحقیق سید صاحب مرحوم ہندی الاصل تھا اس کی پوری تفصیل مع دلائل و قرائن تاریخی و لغوی عرب و ہند کے تعلقات میں مذکور ہے مؤلفِ کتاب کو اس تحقیق سے پوری واقفیت ہوگی لہذا برامکہ کے تراجم سے کتاب کا خالی رہ جانا حیرت انگیز ہے۔ اس خاندان کے صرف ایک

فرد عمران بن موسیٰ بن یحییٰ البرمکی کا تذکرہ صرف اس ضعیف احتمال کی بنا پر درج کیا گیا ہے کہ شاید اس کی ولادت ونشاۃ سندھ میں ہوئی ہو (رجال السند ص ۱۸۹ - ۱۹۰) حالانکہ پورے برمکی خاندان کی اصلیت مختلف فیہ مسئلہ ہونے کے باوجود بدلائل راجحہ سندھ وہند کی معلوم ہوتی ہے۔

(ج) ابوحفص عمر بن محمد بن سلیمان المکرانی:۔ مکران کی کئی شخصیتیں کتاب میں درج ہیں لیکن ابوحفص کا ترجمہ خارج رہ گیا ہے۔ سمعانی اس فاضل محدث کا تعارف ان لفظوں میں پیش کرتے ہیں۔ "ورد العراق وخرج الی الحجاز وحدث بھا عن ابی الحسین محمد بن احمد البزار (اصل: المزار) روی عنہ ابوالقاسم الشیرازی (الانساب ۵۴۱/ظ) ابن اثیر کے الفاظ قدرے مختلف ہیں ملاحظہ ہو:۔ "حدث عن ابی الحسین بن النقور البزار روی عنہ ابوالقاسم ھبۃ اللہ بن عبد الوارث الشیرازی سمع منہ بالحجاز (اللباب فی تھذیب الانساب جلد ۳/۱۶۴)

(د) عبدالرحمن بن البیلمان مولیٰ عمر بن الخطابؓ: مؤلف نے محمد بن عبدالرحمن البیلمانی کا ترجمہ جن مراجع کی مدد سے مرتب کیا ہے (رجال السند ص ۲۳۱) ان کا مجموعی طور پر تقاضا یہ تھا کہ خود عبدالرحمن البیلمانی کی ذات نظرانداز نہ کی جاتی۔ چنانچہ نسائی کی کتاب الضعفاء اور ابن حجر کی تہذیب التہذیب کے اقتباسات شاہد ہیں کہ عبدالرحمن البیلمانی بھی رُواۃِ حدیث میں تھا اور محمد بن عبدالرحمن کو اپنے والد سے روایتیں پہنچی تھیں۔ ذیل میں عبدالرحمن کے ترجمہ کے لئے چند مراجع کی نشاندھی کی جاتی ہے۔

حافظ ابن حجر کی تہذیب التہذیب میں مبسوط ترجمہ درج ہے اس کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں۔ "مولی عمر قال ابوحاتم عبدالرحمن بن ابی زید ھو ابن البیلمانی (تھذیب التھذیب جلد ۶ ص ۱۴۹ - ۱۵۰) سب سے قدیم ماخذ ابن سعد کی کتاب الطبقات الکبیر ہے اس کے الفاظ حسب ذیل ہیں۔ "عبدالرحمن البیلمانی من الاحماس احماس عمر بن الخطاب وقال عبدالمنعم بن ادریس کان من الابناء الذین کانوا بالیمن وکان ینزل نجران وتوفی فی ولایۃ الولید بن عبدالملکؒ (طبقات ابن سعد جلد ۵ ص ۴۹۲ مطبوعہ یورپ) زبیدی شرح القاموس میں رقمطراز ہیں۔" عبدالرحمن بن ابی زید البیلمانی مولی عمر بن الخطاب تابعی روی

عن ابن عباس وابن عمر و نافع وابن جبیر وعنہ ابنہ محمد و ربیعۃ الرای وابن اسحق قال ابو حاتم فیہ لین وذکرہ ابو حیان (کذا ، صحیح ابن حبان) فی الثقات کان من فحول الشعراء (تاج العروس جلد ۸ ص ۲۵) حافظ صالح جزرہ کے بیان کے مطابق بجز ایک صحابی سوق کے عبد الرحمن البیلمانی کا سماع دوسرے صحابہ سے ثابت نہیں (دیکھو تہذیب التہذیب جلد ۶ ص ۱۵۰ ، الاصابہ ترجمہ سرق رقم ۳۰۱۸ طبع کلکتہ)

(ھ) مؤلف نے خمار قندھاریہ کا تذکرہ چھیڑ کر سندھ کی ایک بادہ فروش عورت کی یاد تازہ کر دی جس کا نام مشہور رند ابو دلامہ کی شاعری و رندی کے طفیل میں محفوظ رہ گیا ہے اس کا نام دوم تھا ابو دلامہ اور اس سندیہ کا تعلق اسحاق بن ابراہیم الموصلی کی زبان سے قابلِ شنید ہے۔ راوی ابن المعتز ہے:۔"

قال اسحق بن ابراھیم الموصلی: نزل بابی دلامۃ اضیاف لہ فغداھم ثم بعث الی سندیۃ نباذۃ یقال لھا دوم وارسل الیھا بجرۃ فوجھت الیہ فشربوھا ثم اعاد فبعثت باخری وجاءت تقتضیہ الثمن فقال لیس عندی ما اعطیک ولکن ادعولک فقال :۔

الا یا دوم دام لک النعیم　　　واحمر ملأ کفک مستقیم

شدید الاصل ینبض حالبا　　　قوی فوقہ فھو عظیم

یقویہ الشباب ویزدھیہ　　　وینفخ فیہ شیطان رجیم

(دیکھو کتاب البدیع ص ۳۱ گب میموریل سیریز) یہی واقعہ الاغانی میں مذکور ہے (جلد ۹ ص ۱۳۰) ابو عبیدہ معمر بن المثنی کی روایت میں اس قصہ کا تعلق دوسرے مشہور و بدمست شاعر الاقیشر سے ہے (الاغانی جلد ۱۰ ص ۸۹)

(و) تیسری صدی کے اوائل میں بعہد معتصم باللہ بصرہ اور اس کے اطراف و جوانب میں دہشت انگیزی کرنے والے جاٹ جرگوں پر عجیف بن عنبسہ نے فتح پائی ، یہ سب عورتوں بچوں سمیت گرفتار کر لئے گئے ان میں ایک شاعر بھی تھا جس کا نام معلوم نہیں لیکن اس کی شاعری کا ایک دلچسپ نمونہ طبری کے ذریعہ محفوظ رہ گیا ہے ۲۲۰ھ کے وقائع کی تفصیل میں طبری نے ان خانہ بدوشوں کو گرفتار کر کے

بغداد لائے جانے اور معتصم باللہ کے سامنے کشتیوں پر سوار پیش کئے جانے کی پوری کیفیت لکھی ہے۔ اخیر میں یہ لوگ شامی سرحد پر عین زربہ میں آباد کئے گئے جہاں رومیوں کے متواتر حملوں کا شکار ہوتے رہے طبری کے الفاظ ہیں: " فأغارت علیھم الروم فاجاخوھم فلم یفلت منھم احد فقال شاعرھم

یا اھل بغداد موتوا دام غیظکم	شوقاً الی تمر برنی و شھریز
نحن الذین ضربناکم مجاھرۃ	قسراً وسقناکم سوق المعاجیز
لم تشکروا اللہ نعماہ التی سلفت	ولم تحوطوا ایادیہ تبعزیز
فاستنصروا العبد من ابناء دولتکم	من یازمان ومن بلج ومن توز
ومن شناس وافشین ومن فرج	المعلمین بدیباجٍ و إبریزِ
واللابسی کمخان الصین قد خرطت	اسدانہ درزبر واز الدخاریز
والحاملین التکی نیطت علی أنقھا	الی مناطق خاصٍ غیر محزوز
یفری ببیض من الھندی ھامھم	بنو بھلۃ فی ابناء فیروزِ
فوارس خیلھم دھم مزدعۃ	علی الخزالحیم منھا والفرازیز
مسخرات لیانی الماء اجنحۃ	کالأبنوس اذا استحضرن والشیز
متی ترومو النا فی عمر لحبتنا	حذراً نصیدکم صید المقاقیز
او اختطافاً وارھا فاکما اختطفت	طیر الرجال حشاشا بالشناقیز
لیس الجلاد جلاد الزط فاعترفوا	اکل الثرید ولاشرب القواقیز
نحن الذین سقینا الحرب درتھا	ونقفیتھا مقاساۃ اکوالیز
لنسفعنکم سفعاً یذل لہ	ساب السریر ونیخی صاحب التیز
فابکوا علی التمر ابکی اللہ اعینکم	فی کل اضحی وفی فطرٍ ونیروزِ

یہ نظم مولد و دخیل الفاظ کے مطالعہ میں مفید ہونے کے علاوہ ایک دلچسپ تاریخی دستاویز ہے

جس میں بغداد اور دولت عباسیہ کے لئے زبردست چیلنج موجود ہے۔ اور تاریخ کے صفحات شاہد ہیں کہ اس گروہ پر عباسیوں کو آخیر میں فتح حاصل ہوئی لیکن اس کے لئے بڑی قربانیاں پیش کرنی پڑی تھیں اور شاعر کا قول اپنی جگہ پر بالکل صحیح تھا کہ جاٹوں سے لڑنا لقمہ تر کا نگلنا نہیں (طبری جلد ۳ صفحہ ۱۱۶۹ ، ۱۱۷۰ مطبوعہ یورپ)

(۵) دنور بن علی:۔ یہ شخص غالب گمان یہ ہے کہ جاٹ تھا اور حضرت علیؓ کے حامیوں میں تھا چنانچہ ورود بصرہ کے بعد حضرت علیؓ کے گرد وپیش جو وفادار جماعتیں مختلف سرداروں کی سرکردگی میں جمع ہو گئی تھیں ان میں سے ایک گروہ زط اور سیابجہ کا تھا جس کا سردار دنور بن علی تھا (طبری جلد ۱ ص ۳۱۸۱ مطبوعہ یورپ)

۸۔ کتاب کی جزوی فروگذاشتوں اور مطبعی غلطیوں پر ایک نظر ڈالنا بھی موقع نہ ہوگا چند مطبعی اغلاط کی تصحیح ضرور مؤلف نے اخیر میں کر دی ہے۔ ضرورت مفصل غلط نامہ شائع کرنے کی تھی ہم نے سرسری نظر میں مندرجہ ذیل اغلاط جمع کر دیئے ہیں۔

غلط	صحیح
ص ۲۵ عبد الرحمٰن الریان الصندی	الربان .... (اس شخص کا تذکرہ تراجم کے ضمن میں نہیں کیا گیا ہے)
ص ۳۰ المهوات	المهواة
ص ۳۱ بالمهندی البیض	بالمهندة البیض
ص ۴۰ الاقصة	الاقصی
ص ۴۲ ... بعد صبعة	.... بعد مصیعة
ص ۴۲ .... امعنت فی عینها	.... امعنت فی عیونها
ص ۴۳ بن	من
ص ۶۲ عن ابی روق الحضوانی	.... الهزانی
ص ۶۵ جار اکا الطبیب	قدیم عرب مصنفین کی زبان پر شناناق ہے جو

چانگ (چانگیا) کی تعریب ہے۔ جارا کا بھی جانکیا
کی عربی شکل ہے لیکن حرف النون کا راء سے
بدلنا غلط ہے (اس کی کتاب السموم کا نسخہ برلین
کے علاوہ کئی دوسرے مقامات میں محفوظ ہے
سب نسخوں کی مدد سے یہ کتاب شائع کی گئی ہے)

ص۹۹	التشوادر	التشوارد
ص۹۹	درر السحابة	دَرّة السحابة
ص۱۰۰	يتفانى الى	نيهانى أبى
ص۱۰۱	ذيل النأى	ذيل النوى
ص۱۴۲	وكان من اجمل النساء	وكانت ...
ص۱۸۳	اللهاورى، روى شيخ	صحیح بہ اسقاط "روی"۔
ص۲۰۷	حدیثا مكثرا	حدیثا منكرا (سمعانی الانساب ۱۰۴ ب)
ص۲۱۱	ولدة باسمى	ونوه باسمى
ص۲۱۲	يخزى على الادب	يجزى على الادب
ص۲۱۳	البيرون ينسب التى	البيرون التى ينسب
ص۲۲۵	غيران اقتل اواجن	... اقتل حبا واجن
ص۲۳۱	ولم يسمعه	ولم يسمّه
ص۲۳۱	عبد الله بن العباس	عبيد الله بن العباس (التهذيب ۹/۲۹۳)
ص۲۳۳	بالمهند البيض	بالمهند تحو البيض
ص۲۳۵	احمد بن موسى السكرى	... العسكري (الانساب ۲۳۶ ب)

عہ اس مضمون کے آخر میں کتاب سے متعلق "ایک نوٹ" ملاحظہ فرمائیں۔

ص ۲۳۵ محمد بن محمد بن خلف	محمود بن محمد بن خلف
(بحوالہ معجم البلدان)	(معجم البلدان ۲/۳۷۲ یورپ)
ص ۲۶۰ واصحاب الخیل	واصحاب الحیل (بالحاء المہملہ)
ص ۲۶۱ فطن الاسد	فطن الانس
ص ۲۶۱ والحرف من نسبه ذوله	واکرم من فتنة ذولت
ص ۲۶۱ الخنشبیل	الخنشبیل
ص ۲۶۱ غلیظ الدارک	غلیظ الورک (؟)
ص ۲۶۲ بخطوخفیق	بخطوخفیف
ص ۲۶۲ قول الابصاری	قول الانصاری
ص ۲۷۲ بامثل	بالامثل
ص ۲۷۲ اذا امادح وسهو الصند	اذا مادح الصند الخ
ص ۲۷۲ یستعمل	لستعمل
ص ۲۷۲ الامادیة	الامادیه - ص ۲۷۲ الکوفی - الکردی (الکوکی ؟)
ص ۲۷۲ الحیل	الجبل
ص ۲۷۲ اهتزت الهتز	هُزّت الهتز
ص ۲۷۲ المحفل	الجحفل
ص ۲۷۸ لنجلاهن	منجلان (بالمیم)
ص ۲۷۸ فما اسم حدید	فما اسم حدیدة
ص ۲۷۸ طلبت الاخوة	طلبت بها الاخوة
ص ۲۷۸ باآجئیهن	جاآجئیهن
ص ۲۷۸ لم نجد	لم تجد

ص ۲۷۸ فروع — خروع

ص ۲۷۸ قام سعن صاعابدہ ھو — قام سحر التمر ۶۱

ص ۲۷۹ یا سلیم — یا ابن سلیم

ص ۲۸۱ فما اسو حدید — ... حدیدتہ

ص ۲۸۲ بفصیح صالح من صالح الغلمان — بفصیح من صالح الغلمان

ص ۲۸۲ کل لسان — بکل لسان

ص ۲۸۲ بعض بنانی — بعض بیانی

ص ۲۸۶ بعض ن وایا — بعض الزوایا

ص ۲۹۱ ابن قمانص الھندی ھو شاناق — ابن قمانص دراصل شاناق کے سرپرست راجہ کا نام ہے جس کے لئے شاناق نے کتاب السموم[۱] لکھی تھی خود شاناق کو ابن قمانص قرار دینا غلط ہے تعجب ہے کہ مؤلف نے ابن ابی اصیبعہ کی عبارت نقل کرنے کے باوجود یہ غلطی کی ہے (رجال السند ص ۱۵۵)

ص ۲۹۱ الطبیت — الطبیب

لکھنے کو اور بہت سی باتیں تھیں لیکن ضروری باتیں تمام تر پیش کی جاچکی ہیں ہمیں یقین ہے کہ ہمارے نشانزدہ تمام نقاط بحث سے مؤلف کتاب یا دوسرے اہل نظر و تحقیق کا اتفاق کرنا ضروری نہیں گرچہ اپنے خیالات کی وضاحت میں اپنی معلومات کی حد تک ہم نے دلائل و شواہد بھی بہم پہنچائے ہیں۔

---

[۱] کتاب السموم کے نسخے برلین کے علاوہ استانبول، موصل اور دارالکتب المصریہ میں محفوظ ہیں ان تمام نسخوں کو سامنے رکھ کر متن کتاب کی تصحیح کی گئی ہے ۱۹۳۴ء میں برلین سے شائع کی گئی ایڈیٹر کا نام Bettina Strauss ہے۔ کتاب کی ایک فصل خلیفہ مامون الرشید کے حکم سے حذف کردی گئی تھی۔ غالباً اس فصل میں لڑکیوں کو زہر خوردنی کی عادی بنانے کی ترکیب لکھی گئی تھی۔ عباس بن سعید الجوہری کے اصل الفاظ یہ ہیں: "قال المامون ینبغی ان یسقط من هذا الکتاب نعت الجاریة المسمومة لان هذا فعل الجاهلیة من الهند ولا حاجة بنا الیه لانه یتلف فیه الف طفل من قبل ان یسلم واحد فاسقط ذلک من هذا الکتاب" (کتاب السموم ص ۳۳ مطبوعہ برلین ۱۹۳۴ء)

اختلافِ فقہاء کے اسباب

(از مولانا محمد تقی امینی صاحب صدر دار العلوم معینیہ درگاہ شریف اجمیر)

اختلاف کے بنیادی حیثیت سے دو بڑے سبب ہیں ذیل میں اختلاف فقہاء کے اسباب بیان کئے جاتے ہیں غور سے دیکھا جائے تو بڑی حد تک یہ اختلاف دو سبب پر مبنی ہے (۱) صحابہ و تابعین کا اختلاف اور (۲) حالات و تقاضا کا اختلاف ہر ایک کی تفصیل یہ ہے،

(۱) صحابۂ کرام کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی تھی قرآن حکیم کے تشریحی و توضیحی نوٹ تھے آپ کی عبادتیں فتاوی فیصلے وغیرہ محفوظ تھے۔ موقع و محل کی مناسبت اور قرائن کی دلالت سے ہر فعل اور حکم کا محل متعین کر کے اس پر عمل کرتے تھے۔ اور انھیں کوئی دشواری نہ پیش آتی تھی۔

(۲) جب انھیں مختلف مقامات پر تمدنی زندگی کی نئے نئے حالات و مسائل سے سابقہ پڑا اور جو کچھ ان کے ذخیرہ میں موجود و محفوظ تھا اس کا دامن ان حالات و مسائل کو سمیٹنے کے لئے ایک حد تک ناکافی ثابت ہوا تو ان حضرات نے اپنی رائے سے اجتہاد کرنا شروع کیا اور علت دریافت کر کے اس کے ذریعہ مسائل کا استنباط کیا اور ضرورتوں کو پوری فرمایا۔ اس طرح نظام تشریعی کو الٰہی پالیسی کے موافق بنایا۔

صحابہ کے عمل کی تفصیل علت دریافت کرنے اور اجتہاد کے مطابق حکم دینے کے بعد چند صورتیں پیدا ہوئیں۔

(۱) ایک صحابی نے اجتہاد سے کوئی حکم صادر فرمایا لیکن دوسرے اصحاب کے پاس صحیح حدیث موجود تھی اور اس میں اجتہادی حکم کے خلاف حکم تھا تو صحابی نے حدیث پر عمل کرتے ہوئے اپنے سابق حکم سے رجوع فرمایا۔

(ب) اجتہادی حکم کے خلاف صحیح حدیث تو نہ دریافت ہو سکی لیکن اجتہاد کے مقابلہ میں وہ حدیث زیادہ قوی ثابت ہوئی ایسی صورت میں بھی حدیث پر عمل کیا اور اجتہادی حکم چھوڑ دیا۔

(ج) اجتہادی حکم کے خلاف ایسی حدیث نہ دریافت ہوئی کہ جس سے قلب کو اطمینان حاصل ہوتا اور سابق رائے کے خلاف تقویت پہنچتی تو اجتہادی حکم ہی کو باقی رکھا اور حدیث پر عمل نہ کیا۔

(د) حدیث کے موجود ہوتے ہوئے بھی بعض اصحاب تک وہ نہ پہنچ سکی اور اس کے خلاف لاعلمی کی حالت میں اپنے اجتہاد سے حکم صادر فرمایا اور اسی پر قائم رہے۔

رہئے اور اجتہاد سے حکم دینے کے بعد اختلاف کی مذکورہ چار صورتیں پیدا ہوئی تھیں ان میں سابق حکم سے رجوع نہیں کیا گیا یا تو حدیث کی عدم صحت کی وجہ سے اور یا حدیث نہ پہنچنے کی وجہ سے یہ دونوں صورتیں بعد میں اختلاف کا سبب قرار پائیں۔

(۲) موقع ومحل کی مناسبت سے بعض اصحابؓ نے رسول اللہؐ کے فعل کو قانونی حیثیت دی اور بعض نے اختیاری حیثیت میں رکھا۔ بعض نے فعل کو ثابت و برقرار رکھا اور بعض نے حالات وتقاضا پر محمول کر کے اس کی مدت متعین کی۔ یہ فرق بھی آگے چل کر بعض مسائل میں اختلاف کا سبب بنا۔

(۳) رسول اللہؐ کے فعل کو دیکھ کر بعض صحابہؓ نے کسی صورت پر محمول کیا اور بعض نے کسی پر اور وہ فعل دونوں کا احتمال رکھتا تھا مثلاً حج کے افعال دیکھ کر کسی نے سمجھا کہ رسول اللہؐ قارن (حج اور عمرہ دونوں کی ایک ساتھ نیت کرنے والے) تھے اور کسی نے متمتع (پہلے عمرہ اور پھر حج کرنے والے) سمجھا اور کسی نے مفرد جانا۔

(۴) موقع اور محل کی تعیین میں بعض اصحاب سے سہو و نسیان ہوگیا اور خلاف حکم دیدیا۔

(۵) اصل موقع و محل تک رسائی نہ ہوسکی جس کی بنا پر احکام کی توجیہ میں اختلاف ہوا۔

(۶) حکم کی علت میں اختلاف ہوا کسی نے اس کی کوئی علت نکالی اور کسی نے کوئی علت قرار دی اور پھر بعد میں اس سے استنباط میں اختلاف رونما ہوا۔

(۷) دو مختلف حدیثوں کے موقع و محل کی تعیین میں اختلاف ہوا کسی نے ضرورت پر محمول کیا اور کسی نے عمومی حکم ثابت کیا جس سے بعض مسائل میں اختلاف کی شکل پیدا ہوئی۔

تابعین کے عمل کی تفصیل صحابہؓ کے بعد تابعین کا زمانہ آیا اور انھوں نے رسول اللہؐ کی سنت کے ساتھ ساتھ صحابہؓ کے مختلف اقوال اور مختلف توجیہات وتعبیرات کو محفوظ کیا اور نت نئے حالات ومسائل کے استنباطؒ میں رسول اللہؐ اور صحابہؓ دونوں کو اپنا رہبر بنایا اور ان کی دی ہوئی روشنی سے استفادہ کیا۔

ظاہر ہے کہ اختلاف صحابہؓ میں موجود تھا ہر تابعی کو یہ سہولت نہ حاصل تھی کہ تمام صحابہؓ کے مختلف اقوال جمع کر کے ان میں باہمی تطبیق وترجیح کی صورت نکالتا۔ پھر بھی ان حضرات نے جہاں تک ان کے بس میں تھا مختلف اقوال جمع کئے اور ان میں بعض کو بعض پر قوی دلیل کی بنا پر ترجیح دی جو اقوال کمزور نظر آتے انھیں چھوڑ دینے کی ترغیب دی اگرچہ ان میں بعض ایسے بھی تھے جو کسی جلیل القدر صحابی سے مروی تھے۔ علم وتحقیق کی دنیا اور ہے اور جذبات کی دنیا بالکل دوسری ہے ان بزرگوں نے علم وتحقیق کے معیار پر ماسبق کو جانچا اور پرکھا اطاعت ومحبت کے جذبہ سے سرشار ہونے کے باوجود رد اور قبول کے معاملہ میں کسی قسم کی رو رعایت نہ کی۔

صحابہؓ کے بعد یہی حضرات ایسے تھے جو مختلف مقامات میں لوگوں کی توجہات کا مرکز بن سکتے تھے چنانچہ جہاں جہاں یہ لوگ موجود رہتے وہاں کے لوگوں کے مرکز قرار پائے کسی کی زیادہ شہرت ہوئی تو دور دراز سے سفر کر کے ان سے استفادہ کے لئے لوگ آتے رہے ان کے پاس رسول اللہؐ کی احادیث تھیں، صحابہ کی زندگی تھی۔ ان کے اقوال، فتاویٰ، فیصلے اور ترجیح کی صورتیں وغیرہ سب تھیں .... اس کے علاوہ کچھ نئے حالات ومسائل بھی تھے جن میں ان حضرات کی مستقل رائیں تھیں اجتہاد واستنباط کے مختلف طریقہ اور مختلف زاویہ نگاہ تھے تشنگانِ علم وعمل نے تمام چیزوں سے استفادہ کیا اور پھر یہ استفادہ کرنے والے اپنی اپنی جگہ کے مستقل مرکز بنے اور فقہ کی ترتیب وتدوین کا کام انجام دیا۔ تابعین نے بھی اس سلسلہ میں کوششیں کی تھیں ان میں بعض کی تالیفات اور نوٹس موجود تھے ان حضرات نے ان سے فائدہ اٹھایا۔

ترتیب وتدوین کے وقت فقہا کے پیش نظر چند چیزیں درج ذیل چیزیں تھیں جو فقہ کی ترتیب وتدوین میں کام آئیں۔

(۱) قرآن حکیم۔ (۲) سنتِ رسول۔

(۳) صحابہ کے اقوال۔ (۴) صحابہؓ کے اختلافی مسائل۔

(۵) تابعین کی رائیں۔

(۶) تابعین کے اختلافی مسائل۔

(۷) حالات و تقاضا۔

(۸) حالات و تقاضا کا اختلاف۔

طریق کار یہ تھا کہ قرآن و سنت کا محل و مقام متعین کرنے میں صحابہؓ کے اقوال کو ترجیح دیتے تھے پھر تابعین کی طرف رجوع کرتے تھے اگر فیصلہ کن بات نہ سمجھ میں آتی اور اختلاف میں ترجیحی صورت نہ نکل سکتی تو اپنے شیوخ (اساتذہ) اور قریب کے دیگر علماء کے اقوال کو ترجیح دے کر مسائل کا استنباط کرتے تھے۔ اس طریق کار میں متفق ہونے کے باوجود اختلاف کی درج ذیل صورتیں تھیں۔

صحابہؓ کے اختلاف پر مبنی چند صورتیں

(۱) معانی کے سمجھنے میں صحابہؓ کا اختلاف جیسے لفظ قرء کو کسی نے ایک معنی میں لیا اور کسی نے دوسرے معنی میں لیا۔

(۲) قرآن و سنت کے موقع و محل کے تعین میں صحابہ کا اختلاف۔

(۳) سنت کو قانونی حیثیت دینے اور قبول کرنے کے شرائط میں اختلاف۔

(۴) صحابہؓ کے مختلف اقوال کا مختلف تابعین کے ذریعہ پہنچنا اور اپنی اپنی معلومات کی بنا پر ترجیحی صورت قائم کرنا، کسی کے نزدیک ترجیح کی کوئی صورت تھی اور کسی کے نزدیک دوسری تھی۔

(۵) اپنے اپنے شیوخ اور قریب کے لوگوں سے استفادہ اور ان کی رایوں کو ترجیح دینا۔

(۶) اختلافی امور میں اپنے اپنے مقرر کردہ اصولوں کے مطابق فیصلہ کرنا۔

(۷) ایسی حدیث کی دریافت جو تابعین سے انھیں نہ پہنچی تھی ایسی صورت میں حدیث کو ترجیح دینا ور تابعین کے اقوال کو رد کر دینا، پھر کسی کو یہ حدیث پہنچی اور کسی کو نہ پہنچی۔

(۸) ایک حدیث کسی کو ایسے ذریعے سے پہنچی جو اس کے نزدیک قابلِ اعتبار تھا اور دوسرے کو ں ذریعے سے نہ پہنچی، اس بنا پر ایک نے قبول کیا اور دوسرے نے قبول نہ کیا۔

(۹) بعض حدیث کے مقابلہ میں صحابہؓ کے اقوال کی طرف رجوع کرنا اور کسی فقیہ حدیث پر عمل کرنا اور

کسی کا اقوال پر عمل کرنا۔

(۹) خود صحابہؓ کے اقوال و افعال میں مقام و محل کی تعیین میں اختلاف۔

(۱۰) تابعین کے اقوال و افعال میں بھی مذکورہ قسم کا اختلاف۔

حالات و تقاضا پر مبنی اختلاف کی چند صورتیں

(۲) یہ صورتیں صحابہ و تابعین کے اختلاف پر مبنی تھیں حالات و تقاضا پر مبنی درج ذیل صورتیں تھیں۔

(۱) حکم کی علت میں اختلاف اس کی ایک صورت صحابہؓ کے اختلاف پر مبنی تھی اور دوسری صورت حالات و تقاضا پر مبنی تھی۔

(۲) نت نئے حالات و مسائل کا حل دریافت کرنے کیلئے مختلف اصول وضع کرنا اور مقررہ اصول کے تحت ان کا حل دریافت کرنا کسی نے اس کے لئے کوئی اصول وضع کیا اور کسی نے دوسرے اصول سے کام لیا۔

(۳) حالات و ضرورت کی نوعیت و کیفیت میں اختلاف اور انھیں کسی اصول کے ماتحت لانے اور نہ لانے کے طریقہ میں اختلاف۔

(۴) استدلال و استنباط کے طریقوں میں اختلاف۔

(۵) ماقبل کی شریعت۔ کہیں کسی شریعت کے بقایا احکام موجود تھے اور کہیں کسی کے اور ان کے آپس میں اختلاف تھا۔

(۶) عرف و رواج کا اختلاف۔

(۷) ملکی قانون کا اختلاف۔

غرض یہ وجوہات تھے جن کی بنا پر مختلف فقہاء کے مختلف مذاہب قائم ہوئے بعض کے ختم ہو گئے بعض کی رفتار ترقی سست رہی اور بعض کو زیادہ ترقی حاصل ہوئی اسی طرح بعض فقہاء کو عملی ضروریات سے زیادہ سابقہ پڑا بعض کو کم اور بعض کو نہایت کم۔ اگر عمومی حیثیت سے ان حضرات کو قانون کی عملی ضروریات سے براہ راست سابقہ پڑتا تو یقیناً فقہ میں وسعت اس سے زیادہ ہوتی جو اس وقت ہے جیسا کہ امام ابو یوسفؒ وغیرہ کی کتاب الخراج وغیرہ سے ظاہر ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ فقہاء متقدمین میں جتنی وسعت ملتی ہے بعد کے

لوگوں میں مختلف اسباب کی بنا پر وہ وسعت ہی ناپید ہے۔

محدثین اور فقہاء دو مقابل گروہ نہ تھے

محدثین اور فقہاء کے نوعیتِ کار میں فرق کو بھی سمجھ لینا چاہئے تاکہ مذکورہ اختلاف کے سمجھنے میں سہولت ہو۔ دراصل یہ دونوں گروہ ایک دوسرے کے مقابل اور مخالف نہ تھے بلکہ کام کی نوعیت میں فرق تھا ایک کا مرکزِ توجہ فقہ کی ترتیب تدوین کا تھا اور دوسرے کا کام حدیث کی ترتیب وتدوین تھا۔ اس بنا پر لازمی طور سے احکام و مسائل کی دریافت میں ایک حد تک فرق رونما ہوگا۔ لیکن کوئی فقیہ بھی ایسا نہیں ہے جو صحیح حدیث کی موجودگی اور اس تک صحت کے ساتھ پہنچنے کی صورت میں وہ اپنی رائے اور اجتہاد کو ترجیح دے۔ اسی طرح کوئی محدث ایسا نہیں ہے جو حالت و ضرورت کی بنا پر احکام و مسائل کا حل نہ دریافت کرے البتہ فقیہ اپنے مقررہ اصول و ضوابط کے تحت مسئلہ کا حل تلاش کرے گا اور محدث اوپر کی کسی سند کے تحت اس کا جواب دے گا۔ محدث کے سامنے چونکہ دوسری راہیں ایک حد تک مسدود ہیں اس بنا پر روایتوں کے قبول کرنے میں وہ لازمی طور پر فراخ حوصلہ ہوگا اور فقیہ کے سامنے دوسری راہیں بھی ہیں اس لئے روایتوں کو زیادہ جانچ پرکھ کر قبول کرے گا۔

محدثین کا طریقہ

اس کے علاوہ دونوں کے مزاج اور طبیعت میں بھی اختلاف ہے ایک پر روایت کا غلبہ ہے اور دوسرے پر درایت کا غلبہ ہے، اس کا اثر بھی احوال و مسائل کی دریافت میں رونما ہوگا۔ مثلاً سنت سے مسائل کے استنباط میں مُحدِّث اس کی رعایت نہ کرے گا کہ فقہاء نے اس سے استدلال کیا ہے یا نہیں کیا اس کے راوی کسی خاص شہر اور گھر کے باشندہ ہیں یا کسی خاص طریقہ سے مروی ہے یا نہیں ہے۔ صحابہ کا عمل ثابت ہے یا نہیں ثابت ہے۔ حدیث کی موجودگی میں محدث کسی صحابی کے قول اور کسی مجتہد کے اجتہاد کی طرف توجہ کرنے کی ضرورت نہ سمجھے گا، ہاں اگر حدیث انتہائی تلاش کے باوجود نہ مل سکی تو پھر صحابہ و تابعین کے اقوال کی طرف وہ رجوع کرے گا، ان میں بھی کسی شہر اور کسی طبقہ کی خصوصیت نہ ملحوظ رکھے گا البتہ اقوال کے اختلاف کی صورت میں اس کے قول کو ترجیح دے گا جو زیادہ عالم زیادہ پرہیزگار، زیادہ یاد رکھنے والا اور زیادہ مشہور ہوگا۔

اگر مذکورہ طریقوں میں کسی طرح کام نہ چل سکے گا تو قرآن و سنّت کے حکم کی عمومیت سے اقتضار

اور کنایہ کے طریق سے ترجیحی صورت پیدا کرے گا یا نئے مسئلہ کی صورت میں حل ڈھونڈھے گا اس سے بھی کام نہ چلا تو مجبور ہو کر کسی ملتے جلتے مسئلہ پر سرسری نظر ڈال کر ویسا ہی حکم صادر کرے گا لیکن فقہا کے مقرر کردہ قیاس کے فقہی قواعد کی پابندی کا لحاظ نہ رکھے گا۔

تدوینِ حدیث سے ایک بڑے فتنہ کا انسداد ہوا۔ محدثین کے تدوینِ حدیث کے کارنامہ نے امت کو ایک بڑے فتنہ سے بچایا ہے رائے اور عقل کا دروازہ کھلنے کے بعد پھر اس کو قاعدہ و قانون کا پابند بنانا نہایت مشکل تھا۔ امت کو اعتدال پر رکھنے کے لئے اس بات کی سخت ضرورت تھی کہ ایک طبقہ ایسا پیدا ہو جو عقل اور رائے کے آزادانہ استعمال کی مخالفت کرے اور عملی طور پر اس کا ثبوت فراہم کر دے کہ محدود طریقہ پر عقل اور رائے کے اعتبار سے بھی کام چل جاتا ہے۔

محدثین نے جس بلند ہمتی اور عالی ظرفی سے تدوینِ حدیث کے فرائض انجام دیئے ہیں تاریخ میں اسکی نظیر نہیں ملتی ہے بس قدرتی انتظام تھا اور قدرت ہی نے ان حضرات سے یہ کام لیا ان کی جدوجہد کی بدولت بہت سی وہ روایتیں بھی جمع اور عام ہو گئیں جو بعض فقہا تک نہ پہنچی تھیں یا ان کی طرف زیادہ توجہ نہ کی گئی تھی۔ ان حضرات میں جو محققین تھے انھوں نے فنِ روایت کو مستقل فن کی حیثیت دی اس کے اصول و ضوابط مقرر کئے حدیث کے جانچنے کے طریقے وضع کئے حدیث کے درجے اور مراتب قائم کئے یہ ساری بحثیں نہایت شاندار اور نفیس ہیں جن کے مطالعہ کے بعد ہی انسان انکی خوبی سے واقف ہو سکتا ہے۔

اشاعتِ اسلام (معہ جدید حواشی)

تاریخ الردّۃ

(جناب ڈاکٹر خورشید احمد فارق صاحب استاد ادبیات عربی دہلی یونیورسٹی)

(۶)

قُرّہ بن ہُبَیرہ کو ابو بکرؓ کے پاس لایا گیا، اُس نے کہا: رسول اللہؐ کے خلیفہ، بخدا میں کافر نہیں ہوا، عمرو بن العاص سے پوچھئے وہ میری وفاداریِ اسلام کی شہادت دیں گے، جب وہ عُمان سے آ رہے تھے تو میں اپنی قوم کے سَو آدمی لے کر ان کی حفاظت کرنے نکلا تھا، اور اس سے پہلے میں نے ان کی خوب آؤ بھگت کی اور اونٹ ذبح کئے" ابو بکر صدیقؓ نے عمروؓ سے پوچھا تو اُنھوں نے کہا: "میں قُرّہ کے گھر ٹھہرا، میں نے کسی کو ان سے زیادہ مہمان نواز نہیں پایا، یہی نہیں وہ خطرناک علاقہ سے نکالنے کے لئے اپنے سَو آدمی لے کر میرے ساتھ گئے"۔ پھر عمروؓ نے وہ باتیں ابو بکر صدیقؓ کو سنائیں جو قرہ نے بطور خیر سگالی ان سے کی تھیں، اس پر قرہ نے کہا: "رہنے دو ان باتوں کو عمرو"، عمروؓ: "تم رہنے دیتے تو میں بھی رہنے دیتا"۔ ابو بکرؓ نے قُرّہ کو کوئی سزا نہ دی، اور معاف کر دیا، اور امان نامہ لکھدیا، عُیَینہ نے بھی اپنی براءت پیش کی، ابو بکرؓ نے اس کو بھی معاف کر دیا، اور امان نامہ لکھدیا، حالانکہ وہ بنو عامر کے ان اکابر میں تھا جو اسلام سے باغی ہو گئے تھے، ان اکابر میں عَلقمہ بن عُلاثہ نے توبہ نہیں کی اور ارتداد پر قائم رہا، ابو بکر صدیقؓ نے اس کی لڑکی اور بیوی کو گرفتار کرنے پر لوگ مامور کر دیئے۔ اس پر اس کی بیوی نے کہا: ابو بکرہ ہوتے کون ہیں مجھے گرفتار کرنے والے، عَلقمہ کافر ہوا تو ہوا، میں تو نہیں ہوئی"، ابو بکر صدیقؓ نے اس سے تعرض نہ کیا۔ عمر فاروقؓ کے زمانہ میں علقمہ نے دوبارہ اسلام قبول کیا تو خلیفہ نے اس کی بیوی کو سسرال لوٹنے کی اجازت دیدی۔

خالد بن ولیدؓ نے بنو عامر اور دوسرے مرتد باغیوں سے جو ان کے پاس آئے اور جنھوں نے وفاداریِ اسلام کا عہد لیا وہ سارے ہتھیار رکھوائے جو ان کے پاس تھے اور چھپے ہتھیاروں کے لئے قسم لی جس نے قسم کھالی اس کو چھوڑ دیا، اور جس نے قسم کھانے سے انکار کیا اس کو گرفتار کر لیا اور اس وقت تک نہ چھوڑا جب تک وہ چھپے ہتھیار نہ لے آیا، اس طرح خالدؓ نے بہت سے ہتھیار فراہم کرلئے اور ان لوگوں کو دیئے جنھیں ضرورت تھی ہتھیار اور ہتھیار پانے والے کے نام رجسٹر کر لیے گئے اور جب لڑائی ختم ہوئی تو لینے والوں نے ہتھیار واپس کر دیئے، یہ سب ہتھیار خالدؓ، ابوبکر صدیقؓ کی خدمت میں لے گئے۔

یزید بن شریک فزاری کے والد نے بیان کیا کہ جب خالد بن ولیدؓ بزاخہ کی مہم سے فارغ ہوئے تو میں اسد اور غطفان کے ایک وفد کے ساتھ ابوبکر صدیقؓ سے ملا۔ اسد اور غطفان کے بہت سے لوگ اپنے علاقہ سے کھسکنے لگے تھے اور ابوبکر صدیقؓ کے پاس جمع ہو رہے تھے، ان میں سے کچھ نے خالدؓ کے ہاتھ پر بیعت کر لی تھی اور کچھ نے نہیں کی تھی۔ ہمارا وفد ابوبکرؓ کی خدمت میں حاضر ہوا، وفد سے خلیفہ نے کہا: دو باتوں میں کوئی ایک پسند کر لو: حرب مجلیۃ یا سلم مخزیۃ" وفد کے ایک سربرآوردہ رکن خارجہ بن حصن فزاری نے کہا: حرب مجلیۃ سے تو ہم واقف ہیں، لیکن سلم مخزیۃ ہم نہیں جانتے"، ابوبکر صدیقؓ: وہ یہ ہے کہ تم اس بات کا اقرار کرو کہ ہمارے مقتول جنت میں جائیں گے اور تمھارے دوزخ میں، ہماری جن چیزوں پر تم قابض ہو وہ لوٹا دوگے اور ہم تمھاری کوئی چیز نہیں لوٹائیں گے، تم ہمارے مقتولوں کا خون بہا دوگے اور ہم تمھارے مقتولوں کا خون بہا نہیں دیں گے اور ہمارے ہر مقتول کا خون بہا سَو اونٹ ہوں گے جن میں سے چالیس حاملہ اونٹنیاں ہوں گی، ہم تمھاری ساری زرہیں اور گھوڑے لے لیں گے اور تمھیں اونٹ چرانے کے لئے چھوڑ دیں گے اور دیکھیں گے کہ تمھارا طرزِ عمل معاندانہ رہتا ہے یا تم اسلام کے وفادار ہو جاتے ہو"۔ خارجہ بن حصن: خلیفہ رسول اللہ ہم اسلام کے وفادار رہیں گے"، ابوبکر صدیقؓ: اچھا تو اس بات کا عہد کرو کہ پوری طرح قرآن کے مطابق زندگی گذارو گے اور اپنے بال بچوں کو قرآن کی تعلیم دو گے

اور اپنے مال کی زکاۃ ادا کرو گے" وفد نے ان سب باتوں کا عہد کیا۔ ابو بکر صدیقؓ نے جتنی زرہیں اور گھوڑے ہو سکے اسد و غطفان سے لے لیے۔ ان کی وفات پر عمر فاروقؓ نے یہ دیکھ کر کہ اسلام کی جڑ مضبوط ہو گئی ہے زرہیں اور گھوڑے ان کے مالکوں یا مالکوں کے قریبی رشتہ داروں کو لوٹا دیئے۔

جب خالدؓ نے طلیحہ، بنو عامر اور آس پاس کے باغیوں کو ٹھکانے لگا چکے تو انھوں نے ظاہر کیا کہ ابو بکر صدیقؓ کا حکم ہے کہ وہ بنو تمیم اور یمامہ (بنو حنیفہ) کا رخ کریں، انصار کے لیڈر ثابت بن قیسؓ نے کہا ہمیں تو یہ ہدایت ہے نہیں اور ہم تو آگے نہیں جائیں گے (اور یہیں ٹھہر کر خلیفہ کی اگلی ہدایات کا انتظار کریں گے) ہم کافی کمزور ہو گئے ہیں، مسلمان تھک گئے ہیں، اور ان کے گھوڑے دبلے ہو گئے ہیں" خالدؓ: میں کسی کو مجبور نہیں کرتا۔ اگر چاہو تو میرے ساتھ چلو اور چاہو تو یہیں ٹھہرے رہو" یہ کہکر خالدؓ اور وہ مہاجر و عرب جو چلنے کو تیار رہے، بنو تمیم کے علاقہ اور یمامہ کی طرف بڑھ گئے۔ انصار ایک یا دو دن ٹھہرے رہے، پھر ان میں باہمی ملامت شروع ہوئی، انھوں نے کہا ہمارا اقدام عقل و مصلحت کے خلاف ہے، بخدا اگر مسلمانوں کو شکست ہوئی تو وہ کہیں گے تم نے ان کے ساتھ غداری کی اور ان کا ساتھ چھوڑ دیا، اس رسوائی کا داغ کبھی ہمارے ماتھے سے نہیں چھوٹے گا، اگر خالد کی فوج کو فتح حاصل ہوئی تو تم اس نعمت سے محروم رہو گے، لہٰذا خالد سے کہلا دو کہ اتنا ٹھہر جائیں کہ ہم اُن سے آملیں۔ انصار نے مسعود بن سنان اور بقول بعض ثعلبہ بن غنمہ کو یہ پیغام دے کر بھیجا، خالدؓ نے پیش قدمی روک دی اور جب انصار ان کے کیمپ کے نزدیک آگئے تو وہ اور ان کی فوج نو واردوں کا استقبال کرنے بڑھے (ص ۲۵) انصار خالدؓ کے کیمپ میں فروکش ہوئے۔

خالدؓ کل فوج کے ساتھ بُطاح کے نخلستان آئے جو بنو تمیم کے علاقہ میں تھا، یہاں کوئی مخالف پارٹی ان کو نہیں ملی، انھوں نے آس پاس دستے بھیج دیئے، خود ان کے دستے میں ابو قتادہ انصاریؓ بھی تھے، ابو قتادہؓ راوی ہیں کہ ہمیں ایک شخص ملا، ہم نے پوچھا: "تم کس قبیلہ سے ہو؟" اس نے کہا: بنو حنظلہ سے ہم نے پوچھا: وہ لوگ کہاں ہیں جو زکاۃ روک رہے ہیں؟" اس نے وہ جگہ بتائی جہاں وہ تھے۔ میں نے پوچھا ہمارے اور ان کے درمیان کتنا فاصلہ ہے؟ اس نے کہا: ماہ رہ؟ ہم تیزی سے بڑھے اور سورج نکلتے

نکلتے اُن کے پاس پہنچ گئے۔ وہ ہمیں دیکھ کر ڈر گئے اور اپنے ہتھیار سنبھال لیئے اور پوچھا: تم کون ہو؟" ہم نے کہا مسلمان، انھوں نے کہا "ہم بھی مسلمان ہیں"۔ وہ بارہ نفر تھے اور ان میں مالک بن نُوَیرہؓ بھی تھا۔ ہم نے کہا: "ہتھیار رکھ دو اور ہمارے بس میں ہو جاؤ"۔ انھوں نے ایسا کیا۔ ہم ان کو پکڑ کر خالدؓ کے پاس لائے"۔ ابو قتادہؓ نے ان کا جو قصہ بیان کیا ہے وہ ذرا آگے بیان ہوگا انشاء اللہ ہم یہاں مالک بن نُوَیرہؓ کا تعارف کراتے ہیں۔

مالک کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو حنظلہ کا جن کے مالک سردار تھے، مُحصّلِ زکاۃ مقرر کر کے بھیجا تھا، مالک نے زکوٰۃ جمع کی، لیکن جب ان کو رسول اللہؐ کی وفات کی خبر ملی تو انھوں نے زکاۃ کے اونٹ جن سے لئے تھے ان کو لوٹا دئے، اس لئے ان کا نام جفول (لوٹانے والا) پڑ گیا، انھوں نے بنو حنظلہ کو جمع کر کے کہا: اس شخص (رسول اللہ) کا انتقال ہو گیا ہے، اگر قریش میں اس کا کوئی جانشین ہوا تو ہم اس کو تسلیم کر لیں گے بشرطیکہ وہ ہم سے خود کو تسلیم کرانا چاہے اور پچھلی زکاۃ طلب نہ کرے، تم اپنی دولت اغیار کو کیوں دو، تم خود اس کے زیادہ مستحق اور اہل ہو"۔ یہ تقریر سنکر قبیلہ کے اکثر لوگ خوشی خوشی اس کے متبع ہو گئے۔

یہ دیکھ کر ابن تعنب جو بنی یربوع کے لیڈر تھے کھڑے ہوئے اور کہا: صاحبو! آپ کی یہ خام خیالی ہے اگر آپ چاہیں کہ ایک طرف زکاۃ واپس لے لیں اور دوسری طرف خدا اپنی عنایتوں سے آپ کو نوازتا رہے، آپ مصیبتیں مول لیں اور خدا آپ کو خیر و عافیت سے رکھے، آپ کفر کو اپنا شعار بنائیں اور اسلام کے امن سے مستفید ہوتے رہیں، آپ نے اپنی دولت کا بہت تھوڑا حصہ الگ کیا ہے (زکاۃ میں) خدا کا حکم مانئے اور مالک کے مشورہ پر عمل نہ کیجئے، یہ سن کر مالک کھڑے ہوئے اور کہا: صاحبو! میں نے بطور اکرام و شفقت آپ کی زکاۃ لوٹائی ہے، ایسے لوگ برابر کھڑے ہوتے رہیں گے جو میرے زکاۃ واپس کرنے اور آپ کی زکاۃ واپس لینے کی مذمت کریں گے، یہ لوگ نہ تو مجھے نقصان سے بچا سکتے ہیں اور نہ آپ کو کوئی فائدہ پہنچا سکتے ہیں، بخدا نہ تو مجھے اپنا مال آپ کی نسبت زیادہ پیارا ہے اور نہ میں آپ کی نسبت موت سے زیادہ گھبراتا ہوں، اور بیرونی حملہ کے

وقت اگر میں ٹھہرا رہوں تو میں آپ کو دشمن کے سامنے کر کے چھپ نہیں جاؤں گا، اور میں اگر خطرہ کے وقت بھاگ جاؤں تو میرے پیر آپ سے زیادہ تیز بھی نہیں دوڑیں گے" یہ تقریر کام کر گئی ان کے قبیلہ بنو حنظلہ نے ان کو سنا لیا اور اپنا معاملہ ان کے سپرد کر دیا اور کہا: آپ کی جنگ ہماری جنگ ہے اور آپ کی صلح ہماری صلح، انھوں نے زکاۃ واپس لے لی لیکن ان کے بارے میں خدا کا جو حکم تھا وہ پورا ہو کر رہا، مالک نے اس موقع پر یہ شعر کہے:۔

وقال رجال سدد الیوم مالک	وقال رجال مالک لم یسدد
کچھ لوگوں نے کہا آج مالک نے بالکل ٹھیک بات کہی	اور کچھ کہتے ہیں کہ اس کی باتیں درست نہیں
فقلت دعونی لا أبا لا بیکم	فلم أخطر أیا فی المعاد و لا البد
فریق ثانی سے میں نے کہا تمہارا دادا مرے ہیر پیچھے مت پڑو	میرا طرز عمل نہ شروع میں غلط تھا نہ اب ہے
وقلت خذوا أموالکم غیر خائف	ولا ناظر فی ما یجئ بہ غد

میں نے ان سے کہا بے دھڑک ہو کر اور انجام سے قطع نظر کر کے اپنا مال لے لو۔

فان قام بالأمر المخوف قائم	اطعنا وقلنا الدین دین محمد
اگر محمد کا کوئی جانشین ہوا جس کا دھڑکا ہے	تو ہم اس کی اطاعت کریں گے اور کہیں گے محمد کا دین ہی سچا ہے

ان اشعار کا جب ابوبکرؓ اور مسلمانوں کو علم ہوا تو ان کو مالک پر بہت غصہ آیا اور خالد بن ولیدؓ نے عہد کیا کہ اگر مالک ان کے ہاتھ لگ گئے تو وہ ضرور ان کو قتل کر دیں گے اور ان کے سر کا چولہا بنا کر اس پر ہانڈی چڑھائیں گے، خالدؓ کا بھیجا ہوا دستہ جب مالک اور ان کی قوم کے ایک گروہ کو پکڑ کر لایا تو دستہ کے ا کچھ لوگوں نے کہا کہ ہم نے اذان دی تو انھوں نے ر مالک اور ان کے ساتھیوں نے ا بھی دی، ہم نے اقامت پڑھی تو انھوں نے بھی پڑھی، ہم نے نماز ادا کی تو انھوں نے بھی کی، ابوبکر صدیقؓ کی خالد کو ہدایت تھی کہ جب کسی گھر سے اذان کی آواز سنو تو اہل خانہ کو کوئی ضرر نہ پہنچانا جب تک ان سے یہ نہ پوچھ لو کہ اسلام کی کیا بات تم کو ناپسند ہے اور تم کیا چاہتے ہو، اور جس گھر سے تم اذان کی آواز نہ سنو اس پر حملہ کر دینا اور اہل خانہ کو قتل کر دینا اور

جلا دینا، دستہ کے کچھ لوگوں نے کہا کہ مالک اور ان کے ساتھی مسلمان نہیں ہیں، کیونکہ انھوں نے مالک اور ساتھیوں کو نہ تو اذان دیتے سنا نہ تکبیر کہتے، اور یہ کہ ان کو قتل کرنا اور ان کے بال بچوں کو غلام بنانا درست ہے، خود خالدؓ کی بھی ان کے بارے میں یہی رائے تھی، ابو قتادہ انصاریؓ: میں خالدؓ کے پاس آیا اور پوچھا کہ کیا تم ان لوگوں کو قتل کر دوگے تو انھوں نے کہا ہاں میں نے کہا: بخدا تمھارے لئے ان کا قتل کرنا جائز نہیں، وہ مسلمان ہیں اس لئے ہم ان کے خلاف کوئی کاروائی نہیں کر سکتے، میں تمھاری رائے سے متفق نہیں ہوں"، خالد نے ان کو قتل کرا دیا، میں جلدی جلدی ابو بکرؓ کے پاس مدینہ گیا، ان کو مالک کے قتل کی خبر دی اور کہا کہ خالد نے بڑا سنگین کام کیا ہے، عمرؓ اس معاملہ میں میرے ہم نوا تھے، انھوں نے بھی خالد کے اس فعل کی مذمت کی اور کہا کہ خالد کو سنگسار کیجئے وہ اسی سزا کے مستحق ہیں" ابو بکرؓ: بخدا میں تو ایسا کر نہیں سکتا، خالد سے اجتہادی غلطی ہوئی ہے"

یعقوب بن محمد زہری اور واقدی نے مالک بن نویرہ کے قتل سے متعلق مذکورہ بیان سے مختلف بیانات پیش کئے ہیں جن کو میں نظر انداز کرتا ہوں، ان میں سے ایک میں ہے کہ خالد نے اپنے عہد کے مطابق مالک کے سر کا چولھا بنایا جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا، ان کے سر پر بجد گھنے بال تھے، لوگوں نے بالوں میں آگ لگا کر پھونکا تو ہانڈی گرم ہو گئی، آگ سر کی کھال تک نہ پہنچی، خالدؓ جب مدینہ آئے تو ابو بکرؓ نے مالک بن نویرہ کے قتل پر جن کے اسلام کی ابو قتادہؓ وغیرہ نے شہادت دی تھی، ان کو سخت درست کہا، خالدؓ نے اپنے کئے کی صفائی پیش کرتے ہوئے کہا کہ میں نے مالک کی زبان سے ایسی باتیں سنیں جن سے ان کو سزائے موت دینا جائز ہو گیا، ابو بکرؓ نے ان کی صفائی قبول کی۔ متمم بن نویرہ نے اپنے بھائی (مالک) کے ماتم میں بہت سے قصیدے کہے جن میں وہ قصیدہ خاص طور پر مشہور ہے جس کے دو شعر یہ ہیں:-

وکنا کندمانی جذیمۃ حقبۃ   من الدھر حتی قیل لن یتصدعا

فلما تفرقنا کانی ومالکا   لطول اجتماع ... لم نبت لیلۃ معا

کہا جاتا ہے کہ عمر بن خطابؓ نے متمم بن نویرہ سے کہا کہ میری خواہش ہے کہ میں بھی تمھاری طرح اپنے بھائی زیدؓ کے (جو جنگ یمامہ میں شہید ہوئے تھے) مرثیے کہتا، متمم نے کہا: ابوحفص اگر میں جانتا کہ میرے بھائی کا ٹھکانہ (مراد جنت) وہی ہے جو تمھارے بھائی کا ہے تب تو ان کے مرثیے کہتا ہی نہیں"۔ عمر فاروقؓ یہ سُن کر پھڑک گئے اور بولے: "جیسی میرے بھائی کی تم نے تعزیت کی آج تک کسی نے نہیں کی"۔

مسیلمہ کذاب اور اہل یمامہ کے ارتداد کا ذکر

رافع بن خُدیج: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جو عرب قبیلے آئے ان میں سب سے زیادہ سخت دل اور اسلام سے کم سے کم متاثر ہونے والا قبیلہ بنو حنیفہ کا تھا۔ مسیلمہ کے وفد کا حال پہلے (ذکر رسول اللہ میں) گذر چکا ہے، جب وفد کے لوگوں نے بتایا کہ ہم نے مسیلمہ کو اپنے خیموں کی نگرانی کے لئے پیچھے چھوڑ دیا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "وہ یہاں تم سے برا نہ رہتا"۔

ابن عباسؓ راوی ہیں کہ جب مسیلمہ اپنی قوم (بنو حنیفہ) کے ساتھ رسول اللہؐ کے پاس آیا تو اس نے کہا: "اگر محمدؐ اپنے بعد خلافت مجھے دیدیں تو میں ان کے کہنے پر چلوں"۔ وہ رسول اللہؐ سے ملنے آیا۔ ثابت بن قیس بن شماسؓ آپ کے پاس تھے، اور آپ کے ہاتھ میں کھجور کی ایک لکڑی تھی مسیلمہ پاس آکر کھڑا ہوا تو رسول اللہؐ نے فرمایا: اگر تم آگے بڑھے تو تم پر خدا کی مار پڑے گی اور پیچھے لوٹے تو خدا تمھاری اینٹ سے اینٹ بجادے گا، میں تم کو ویسا ہی پا رہا ہوں جیسا میں نے تم کو (خواب میں) دیکھا تھا، اگر تم مجھ سے کھجور کی یہ لکڑی بھی مانگو تو میں نہ دوں اور یہ ثابت تمھارے سوالات کا جواب دیں گے"۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں میں نے ابوہریرہؓ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کا مفہوم پوچھا: "میں تم کو ویسا ہی پا رہا ہوں جیسا میں نے تم کو دیکھا تھا"۔ تو انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ دو سونے کے کڑے میرے ہاتھ میں ہیں، میں نے اُن پر پھوک ماری تو وہ اڑ گئے، ان میں سے ایک یمامہ میں گرا اور دوسرا

یمن میں "رسول اللہؐ سے پوچھا گیا کہ اس خواب کی تعبیر کیا ہے تو انھوں نے کہا: کچھ دن بعد دو جھوٹے نبوت کا دعویٰ کریں گے" (یمن میں اسود عنسی اور یمامہ میں مسیلمہ)

جب مسیلمہ اپنی قوم کے ساتھ یمامہ لوٹا تو وہ اسلام سے منحرف ہو گیا اور نبوت میں رسول اللہؐ کا شریک بن بیٹھا اور اس وفد سے جو اس کے ساتھ مدینہ گیا تھا کہا: جب تم نے میرا محمدؐ سے ذکر کیا (کہ ہم خیموں کی نگرانی کے لئے اُس کو پیچھے چھوڑ آئے ہیں) تو انھوں نے نہ کہا تھا کہ "وہ تم سے برا نہ رہتا"۔ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ محمدؐ کو معلوم تھا کہ مجھے نبوت میں ان کا شریک بنا دیا گیا ہے

کچھ عرصہ بعد مسیلمہ نے رسول اللہؐ کو یہ مراسلہ بھیجا: -

"مسیلمہ (ع) رسول اللہ کی طرف سے محمدؐ رسول اللہؐ کے نام: مجھے آپ کے ساتھ نبوت میں شریک کیا گیا ہے (یعنی خدا کی طرف سے) آدھی زمین ہماری ہے اور آدھی قریش کی، لیکن قریش حق مار لوگ ہیں"۔ مسیلمہ کے دو سفیر یہ خط لے کر رسول اللہؐ کے پاس آئے خط پڑھ کر آپ نے ان سے پوچھا: "نبوت کے معاملہ میں تمھاری کیا رائے ہے"۔ تو وہ بولے: "جو مسیلمہ کی رائے وہی ہماری رائے"۔ رسول اللہؐ: اگر سفیروں کا مارنا جائز ہوتا تو میں تمھیں قتل کر دیتا"۔ رسول اللہؐ نے مسیلمہ کو یہ جواب دیا:

"بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ محمد رسول اللہ کی طرف سے مسیلمہ کذاب کو۔ واضح ہو کہ زمین کا مالک خدا ہے، وہ جس کو چاہتا ہے اس کا وارث بنا دیتا ہے، اور آخرت کی سرخروئی خدا ترسوں کے لئے ہے"۔

ابن اسحاق: یہ ۱۰ھ کے آخر کا واقعہ ہے، دوسرے مورخ کہتے ہیں کہ یہ واقعہ اُس وقت پیش آیا جب رسول اللہؐ حجۃ الوداع (آخری حج) کر کے لوٹے اور مرضِ موت میں مبتلا ہوئے، واللہ تعالیٰ اعلم

ذکرِ مصحفی

(جناب نثار احمد صاحب فاروقی یونیورسٹی لائبریری دہلی)

(۵)

اب یہ سوال خود بخود پیدا ہوتا ہے کہ جب مولوی عبد القادر غمگین رامپوری، خود مصحفی سے جاکر ملے ہیں، اور اُن سے اپنی ملاقات کا حال روزنامچے میں لکھ رہے ہیں، تو ان کی حیثیت شاہدِ عینی کی ہوئی پھر ان کی شہادت قبول کرنے میں تامل کیوں ہو۔ اس کا ایک پہلو تو واقعاتی ہے، جسے ہم گذشتہ صفحات میں پیش کر چکے ہیں، اور دوسرا پہلو ظنی و قیاسی۔ یعنی یہ بھی ممکن ہے کہ روزنامچہ نگار کو تسامح ہوا ہو، مصحفی نے اکبرپور ہی بتایا ہو۔ اور تحریر کے وقت اسے یاد نہ رہا ہو۔ یا سہو قلم سے ایسا لکھ دیا ہو۔ یہ بات کچھ ایسی بعید بھی نہیں۔ بیشتر سفرنامے اور روزنامچے ایسی غلطیوں سے معمور نظر آتے ہیں۔ مشہور عالم سیاح، ابن بطوطہ جب ہندوستان آیا تھا اور یہاں کی سیر و سیاحت کرنے کے بعد اپنے وطن طنجہ کو واپس ہونے لگا تو اس کے تمام کاغذات اور سیاحت کی یادداشتیں ایک طوفانی حادثے میں دریا بُرد ہوگئی تھیں۔ مجبوراً، اپنے وطن پہنچکر محض حافظے پر اعتماد کر کے اس نے سفرنامہ مرتب کیا، اور نتیجہ یہ ہوا کہ بعض عجیب و غریب قسم کی باتیں اُس میں راہ پا گئی ہیں جو بیک نظر ہی غلط معلوم ہوتی ہیں۔

دوسرا شبہہ یہ ہے کہ مولوی عبد القادر غمگین، سیلانی آدمی تھے، اور سیر و سیاحت ان کا خاص مشغلہ تھا امروہہ سے اور وہاں کے سربرآوردہ خاندانوں سے وہ ناواقف نہ ہوں گے خصوصاً ایسی صورت میں کہ وہ غالباً ۱۸۰۲ء کے لگ بھگ امروہہ کے کوتوال بھی رہے تھے[۱]۔ اور اُس زمانے میں امروہہ کی کوتوالی محلہ چوک میں تھی جو محلہ کالی پگڑی سے بالکل متصل ہے۔ اور جہاں مصحفی اور

---

[۱] اردو ادب: جلد ۴ شمارہ ۱، ۷۳۔

اُن کے خاندان کی سکونت بتائی جاتی ہے۔ مجھے اندیشہ ہے کہ مصحفی نے قصداً اپنے وطن کو ان پر ظاہر نہ کیا ہوگا۔ اس کے دو اسباب ہو سکتے ہیں ایک تو یہ کہ وہ کوئی عالی نسب انسان نہیں تھے اور کم از کم مصحفی کے زمانے میں نسبی امتیاز کی بڑی اہمیت تھی۔ دوسری بات یہ کہ غمگین کی ملاقات سے پہلے "معرکہ مصحفی و انشاء" ہو چکا تھا اور وہ اپنے کلام کو مستند ظاہر کرنے کے لئے اپنے دہلوی ہونے کا تذکرہ جگہ جگہ فخر کے ساتھ کرتے رہتے تھے۔ شاید اسی لئے انھوں نے اپنا مولد مخفی رکھا ہوگا۔

د- امروہہ | اکبر پور سے مصحفی کے تعلق کی وضاحت پہلے کر دی گئی۔ بَم گرہ (یا بلبھ گڈھ) کے بارے میں مولوی عبدالقادر کے بیان کے سوا اور کوئی خارجی یا داخلی شہادت ملتی نہیں۔ اب امروہے کے مولد و مسکن ہونے کا ثبوت باقی رہ جاتا ہے۔ اس سلسلے کی بھی کچھ شہادتیں اوپر گذر چکی ہیں، جن میں خود مصحفی کے بیانات بھی ہیں جن سے ان کی سکونت امروہہ کا حال کھلتا ہے۔ دوسری شہادت سید اصغر حسین نقوی مولف "تاریخ اصغری" کی ہے[1] جنھوں نے محلہ کالی پگڑی کے ذیل میں ولی محمد اور مصحفی کا تذکرہ کیا ہے۔ تیسری قریب العہد شہادت سید آلِ حسن مودودی امروہوی کی ہے۔ ان کی مولفہ کتاب "نخبۃ التواریخ" ۱۲۹۶ھ ۱۸۸۰ء میں امروہہ سے شائع ہوئی تھی اور اب کمیاب ہے۔ اس میں انھوں نے ضمناً مصحفی کا تذکرہ بھی کیا ہے۔

"در شعرا استادِ زمانہ، غلام ہمدانی مصحفی بسیار نامدار درگذشتہ۔۔"[2]

مجمع الفوائد کی عبارت، مصحفی کے کلام کی داخلی شہادت اور ان کے تذکروں کے تراجم سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصحفی کا خانوادہ امروہہ ہی میں آباد تھا۔ ان سب کی نسل منقطع ہو گئی اس لئے اب اُن کے بارے میں تصدیق دشوار ہے

ہ- دہلی | چوتھا بیان مورخوں، تذکرہ نگاروں اور بعض معتبر شاہدوں کا وہ ہے جس میں مصحفی کو "باشندہ دہلی" یا "باشندہ مضافاتِ دہلی" کہا گیا ہے۔ ابوالقاسم میر قدرت اللہ خاں قاسم (متوفی ۱۲۳۶ھ) نے اپنے تذکرہ مجموعہ نغز (سال تالیف مابین ۱۲۲۱ھ و ۱۲۲۶ھ) میں لکھا ہے :-

---

[1] تاریخ اصغری/ ۱۳۹۔ [2] آل حسن مودودی: نخبۃ التواریخ/ ۱۶ (۱۸۸۰ء)۔

"از مردم بیرو نجات است. امّا بہ تقریب روزگار با کمالہائے خود در بدوِ شعور وارد حضرتِ دہلی شدہ، نشوونما یافتہ..."۱؎

اس پر منشی امیر احمد علوی مرحوم لکھتے ہیں کہ:

"یہ قدرت اللہ قاسم دہلوی بھی مصحفی کے دوست تھے اور ان کے مشاعروں میں شریک ہوتے تھے اپنے ضخیم تذکرۂ شعرا میں مصحفی کو ساکن امروہہ نہیں لکھتے بلکہ "مردم بیرو نجات" سے قرار دیتے ہیں جس سے مقصود "باشندۂ مضافات دہلی" بھی ہو سکتا ہے۔"۲؎

اس تاویل کے جواب میں، اس کے سوا کیا کہا جائے کہ علوی صاحب یا تو "بیرونجات" کے معنی نہیں سمجھے، یا انھیں یہ خبر نہیں کہ "مضافات دہلی" کے حدود اس زمانے میں کہاں تک پھیلے ہوئے تھے۔ خود مصحفی نے بھی جگہ جگہ دہلی پر اس طرح فخر کیا ہے، گویا یہ ان کا وطن ہے۔

دلّی کہیں ہیں جس کو زمانے میں مصحفی
میں رہنے والا ہوں اسی اجڑے دیار کا

یا ؎

بعضوں کا گماں یہ ہے کہ ہم بھی زباں داں ہیں
دلّی نہیں دیکھی ہے زباں داں یہ کہاں ہیں

وغیرہ۔

اس میں شک نہیں کہ انھوں نے دہلی کی گلیوں میں بقول ریاض اپنی "جوانی کھوئی تھی" اور عمر عزیز کے تقریباً ۱۲ - ۱۴ سال وہاں گذارے تھے۔ وہاں کے اہل کمال، صوفیا، شعرا، علما اور فضلا کی صحبت میں بیٹھے تھے۔ شعر و سخن کے چرچے سنے تھے اور یہی ایک زمانہ ان کی پوری زندگی میں ایسا تھا جب وہ پاؤں میں "حنائے قناعت" لگا کر دل جمعی سے اس طرح بیٹھ رہے کہ:

"ہرگز برائے تلاش معاش در آں شہر اجسادِ اموات بر درِ کس نہ رفتہ۔"۳؎

پس اگر وہ دہلی کو اپنا وطن سمجھیں، اس سے تعلق خاطر کا اظہار کریں، اور اس سرزمین سے

۱؎ قاسم: مجموعۂ نغز جلد ۲/ ۸۹ - ۱۸۸ (۱۹۳۳ء) ۲؎ نگار جلد ۳۵ شمارہ ۱: ۱۰/ از مصحفی نمبر ۱۹۳۹ء)

۳؎ مصحفی: تذکرۂ ہندی / ۲۲۲

اپنی وابستگی کو سرمایۂ فخر جانیں، تو یہ کچھ ایسا نامناسب نہیں۔ مگر اس سے لازماً یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ دہلی اُن کا وطن اور مسقط الرّاس بھی ہے۔

زمانۂ قیام امروہہ | مصحفی کے اپنے بیانات کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اُن کی کتب نشینی کا ابتدائی زمانہ امروہہ میں ہی گذرا۔ دوسرے معتبر تذکرہ نگاروں نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ لکھتے ہیں:

"در عنفوانِ جوانی بہ جہاں آباد آمدہ، طرح اقامت افگندہ۔"[1]

اسی طرح قدرت اللہ قاسم، مجموعۂ نغز میں یہ تصریح کرتے ہیں کہ:

"در بدوِ شعور واردِ حضرت دہلی شدہ، نشو و نما یافتہ۔"[2]

کریم الدین بھی یہی لکھتے ہیں کہ:

"عنفوانِ شباب میں درمیان شاہ جہاں آباد کے آیا، اسی جائے مقیم ہو کر یہاں کے لوگوں سے ملاقات پیدا کی۔"[3]

اور نساخ نے بھی یہی روایت کی ہے:

"شروع جوانی میں دہلی گئے"[4]

اس طرح اُن کا سن شعور تک امروہہ میں رہنا ثابت ہے۔ بعض شعراء سے انھوں نے اپنی ملاقات کا حال بھی لکھا ہے جس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ دہلی آنے سے پہلے ہی ان کی شعر گوئی کا آغاز ہو گیا تھا۔ اور بعض تذکرہ نگاروں کے بیان سے یہ جو مترشح ہوتا ہے کہ دہلی ہی میں شعر و شاعری کا چرچا دیکھ کر وہ غزل سرائی کی طرف راغب ہوئے یہ قطعاً غلط ہے۔ دہلی کے ایک شاعر محتشم خاں تھے، محتشم اُن کا تخلص تھا قوم کنبوہ سے تعلق رکھتے تھے، اُن کے بیان میں لکھا ہے:

"شخص مسن و عمدہ معاش بودہ فقیر اوراً در ابتدائے شاعری خود در قصبہ امروہہ دیدہ بود۔"[5]

---

[1] شیفتہ: گلشن بے خار/ ۱۷۱، [2] مجموعۂ نغز جلد ۲/ ۱۸۹ [3] کریم الدین: طبقات الشعراء/ ۳۵۰ [4] نساخ: سخن شعراء/ ۴۴۳ [5] مصحفی: عقد ثریا/ ۵۴۔

اسی طرح میر عبدالرسول نثار، اکبر آباد کے رہنے والے اور میر تقی میر کے شاگرد تھے۔ میر نے لکھا ہے:

"از یارانِ فقیر مولف است، چنانچہ بمشورتِ من می گوید"[1]

یہ قادریہ سلسلہ میں بیعت بھی تھے۔"دہلی کے قیام میں سادات امروہہ، بالخصوص سید ابدال محمد بن سید منور (ساکن محلہ لکڑہ) سے مراسم اتحاد و یگانگت پیدا ہو گئے تھے۔ اسی تعلق سے امروہہ چلے آئے اور پھر یہاں سے باہر نہ گئے"[2]

مصحفی نے اُن سے اپنی ملاقاتوں کا حال لکھا ہے:

"فقیر او را در ابتدائے شاعری در قصبہ امروہہ دیدہ بود، اکثر بعد ہفتہ و عشرہ ملاقات می شد، و در تذکرہ شعر بیاں می آمد۔ از معاصرانِ میر و مرزا شاعر سحر کار، زبان فصاحت و بلاغت دیدمش۔ عمرش تخمیناً قریب شصت خواہد بود، حال معلوم نیست کہ زندہ است یا مردہ..."[3]

نثار کے تذکرے میں قائم چاندپوری نے لکھا ہے:

"دریں ایام سابقہ آشنائی سادات آنجا بطرفِ امروہہ رفت"[4]

قائم نے اپنا تذکرہ تقریباً ۱۱۶۸ھ (۴۷–۱۷۴۶ء) میں شروع کیا، اور پہلی بار اس کا اختتام ۱۱۶۸ھ (۵۴–۱۷۵۳ء) میں ہوا، گو اس میں اضافے ۱۱۷۶ھ (۶۲–۱۷۶۱ء) تک ہوتے رہے[5]

میر اپنا تذکرہ ۱۱۶۵ھ میں مکمل کرتے ہیں، اور اس وقت نثار کے امروہہ جانے کا ذکر نہیں کرتے۔ اس سے صریحاً یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ نثار نے امروہہ کا یہ سفر ۱۱۶۵ھ اور ۱۱۶۸ھ کے درمیان کسی سال میں کیا ہوگا۔ جسے قائم "دریں ایام" سے تعبیر کرتا ہے۔

انتقال کے بعد شاہ عبدالرسول نثار، سید ابدال محمد کی بنائی ہوئی مسجد کے گوشۂ شمال و مشرق میں دفن ہوئے اس پر ابدال محمد نے بہت خوشنما مقبرہ تعمیر کرا دیا تھا۔ اس مسجد کی جائداد کا وقف نامہ ۲۶ شعبان ۱۱۸۱ھ کو لکھا گیا۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ نثار جو اسی مسجد کے ایک گوشے میں دفن ہیں

---

[1] میر: نکات الشعراء/۱۳۴ (طبع ثانی) [2] عباسی: تذکرۃ الکرام/۱۴۲ [3] مصحفی: ہندی/۲۵۴ [4] مخزن نکات/۶۶ (۱۹۲۹) [5] تفصیل ملاحظہ ہو: دیباچہ دستور الفصاحت/۵۰ تا ۵۹۔

۱۱۸۱ھ کے بعد ہی راہیٔ ملکِ عدم ہوئے، اور مصحفی سے ان کی ملاقات کا یہی زمانہ ہے جب کہ مصحفی کی عمر ۱۸-
اور ۲۰ سال کے درمیان رہی ہوگی۔ ۱۱۸۴ھ تک مصحفی امروہہ کو خیرباد کہہ چکے تھے۔

نثار کے علاوہ، مصحفی نے "شاہ عالم پیرزادہ" کا تذکرہ بھی کیا ہے، لکھتے ہیں:-

"شاہ عالم پیرزادہ، محزون تخلص، ساکن قصبہ امروہہ۔ درایامیکہ فقیر مکتب نشین بود، او
دراں ضلع شہرت بہ شاعری داشت و در ماہِ محرم مرثیہ و سلام نیز می گفت و می خواند۔"[1]

اس عبارت سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے کہ مصحفی کی مکتب نشینی کا زمانہ امروہے میں گذرا اور
انھیں بدوِ شعور ہی سے شعر و شاعری کا چسکا لگا ہوا تھا۔ محزون کے تین شعر بھی انھوں نے نقل کئے ہیں
جو اسی زمانے سے حافظے میں محفوظ تھے۔ محزون ہی سے انھوں نے گوہری بدایونی کے دو شعر سنے ہوں گے
وہ تذکرے میں نقل کئے ہیں اور لکھا ہے:

"دو شعرش کہ زبانی شاہ عالم پیرزادہ در عالم طفولیت شنیدہ بودم، بیاد است۔"[2]

غرض، داخلی اور خارجی شہادتوں سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ مصحفی "سنِ شعور" کو پہنچنے کے بعد دہلی
آئے تھے۔ اور ان کی تعلیم و تربیت کا ابتدائی زمانہ امروہہ ہی میں گذرا۔ قاضی عبدالودود صاحب کا
یہ بیان ہم نے پہلے بھی نقل کیا ہے کہ "وہ کم از کم پچیس برس کی عمر میں دہلی پہنچے ہیں۔"[3] قدرت اللہ
خاں قاسم اور شیفتہ بھی اس کی تائید کرتے ہیں۔ اُن کا سال پیدائش ۱۱۶۱ھ تسلیم کیا جائے تو امروہہ
سے رخصت ہونے کا زمانہ ۱۱۸۶ھ ہوتا ہے۔ دراں حالیکہ ۱۱۸۵ھ میں مصحفی کشیہر میں موجود تھے۔
اندریں صورت یہ تسلیم کرنا چاہیئے کہ وہ ۲۳-۲۴ سال کی عمر میں، ۱۱۸۴-۸۵ھ کے مابین امروہہ سے ترکِ
وطن کرکے نکلے۔ اور ایسے نکلے کہ پھر کبھی وہاں جانا نصیب نہ ہوا۔

اے مصحفی نہ دیکھا روئے وطن پھر آکر
شاید کہ جھینکتا تو، اے یار گھر سے نکلا

تعلیم و تربیت یہ ضرور ہے کہ ابتدا میں مصحفی کو باقاعدہ تحصیل علم کا موقع نہیں ملا۔ اور مکتب نشینی کا

---

[1] ہندی / ۲۲۰ ، [2] ایضاً / ۱۹۸ ، [3] معاصر حصہ ۸۔

جو زمانہ انھوں نے اپنے وطن میں گذارا اس میں رواجِ زمانہ کے مطابق فارسی و عربی میں نصاب کی ابتدائی کتابیں ہی پڑھی ہوں گی، اور اسی دور کو انھوں نے "ایامِ مکتب نشینی" سے تعبیر کیا ہے۔ لیکن یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں وہ شعر کہتے تھے، اور اساتذہ کے شعر ذوق و شوق سے سنتے تھے، انھیں حافظے میں محفوظ بھی رکھ سکتے تھے[۱]۔ مکتب نشینی کے اسی زمانے میں ان کی ملاقاتیں محتشم خاں محتشم، میر عبدالرسول نثار، شاہ عالم محزوں وغیرہ سے ہوتی تھیں، اور ان میں شعر و شاعری کا بھی چرچا ہو جاتا تھا۔ کسی بالکل بے استعداد، کم سواد، اور "طفلِ مکتب" کے لئے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ نثار جیسے اساتذہ سے ملے تو شعر و سخن کی محفل بھی گرم ہو۔ اس لئے بجا طور پر قیاس یہ کہتا ہے کہ عربی کی کمتر اور فارسی کی بیشتر شُد بُد انھیں امروہے ہی میں حاصل ہو گئی ہو گی۔ دہلی آنے کے بعد انھوں نے جو کچھ پڑھا، اور اپنے مبلغِ علم میں اضافہ کیا، اس کی تفصیل تو ہمیں تذکروں سے معلوم ہو جاتی ہے، اور وہ آگے درج بھی ہو گی، لیکن قیامِ امروہہ کے زمانے کی علمی تحصیل اور درسی کتب کی تفصیل کا حال کچھ نہیں کھلتا۔

شعر گوئی کا آغاز

اوپر بیان کی گئی روداد سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے ترکِ وطن سے پہلے ہی شاعری شروع کر دی تھی، لیکن کب شروع کی، اس کا تعین اور تیقن بہت دشوار ہے۔ یہاں بھی قیاس ہی کچھ رہبری کرتا ہے کہ اگر ہم عبدالرسول نثار کا سالِ وفات ۱۱۸۱ھ تسلیم کر لیں تو اس سال سے پہلے ہی مصحفی کی اُن سے ملاقاتیں رہی ہوں گی۔ اور اندریں صورت یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ اندازاً ۱۵-۱۶ برس کی عمر میں وہ شعر موزوں کرنے لگے تھے۔ اور زیادہ سے زیادہ یہی عمر کسی شخص کی "مکتب نشینی" کی ہو سکتی ہے۔

---

[۱] "شہید از ذرۂ میر و مرزا است پختہ گو معلوم می شود۔ دو شعر از و از عالمِ مکتب نشینی یاد دارم۔ از وست:

گئے برباد اپنے نالہ و فریاد، یا قسمت — بہار آخر ہوئی تب ہم ہوئے آزاد، یا قسمت

شہید، آخر مقدر تھا ہمیں، حسرت میں جی دینا — ہمارے سر پہ آ کر پھر گیا جلاد، یا قسمت

(تذکرۂ ہندی/۱۳۸)

تلمذ | مصحفی نے صراحتہً تو کیا، بھول کر بھی اپنے اُستاد کا نام نہیں لکھا، جس سے ابتدا میں کلام پر اصلاح لی ہو گی۔ لیکن ایک بیان میں ایسا اشارہ مل جاتا ہے جس سے معلوم ہو سکے کہ انھوں نے ابتدائی کلام پر امروہہ کے کسی استاد سے مشورہ کیا تھا۔ سید محمد زماں، زماں تخلص امروہہ کے "سادات عالی تبار" میں تھے مصحفی نے لکھا ہے کہ دنیا کی بے وفائی پر نظر کر کے گوشہ نشینی اختیار کر لی تھی اور ایک باغ میں پڑے رہتے تھے:

"فقیر ہمراہ استاد خود روزے در عالم مکتب نشینی و ابتدائے شوق موزونی بصحبت ایشاں رسیدہ بود"[۱] (باقی)

---

[۱] تذکرہ ہندی / ۱۱۰۔

تاریخ اسلام پر ایک نظر

یہ اسلامی تاریخ کے مختلف دوروں کے تمام ضروری واقعات و حالات کا نہایت جامع اور مکمل خاکہ ہے جس کی ترتیب میں تاریخ نویسی کے جدید تقاضوں کو سامنے رکھا گیا ہے۔ طرز بیان نہایت ہی دلنشین اور دلپذیر ہے۔

تاریخ اسلام پر علماء اسلام نے اگرچہ عربی، فارسی، اردو اور دوسری زبانوں میں بڑی بڑی محققانہ کتابیں لکھی ہیں لیکن اس زمانہ کے انگریزی تعلیم یافتہ نوجوانوں کے لئے ایک ایسی جامع اور مختصر تاریخ کی شدید ضرورت تھی جسمیں نہ صرف آنحضرؐ صلعم اور خلفائے راشدین کے سوانح حیات کے ساتھ خلافت بنی اُمیہ، خلافت بنی عباس، خلفائے فاطمین، عثمانی سلاطین اور دیگر مسلم بادشاہوں کے حالات درج ہوں بلکہ اس میں اسلامی معاشرت و تمدن اور مسلمانوں کی شاندار علمی خدمات کا بھی موثر انداز میں ذکر ہو اور تاریخی حقائق کے نتائج پر بھی بصیرانہ نظر ڈالی گئی ہو۔ اس کتاب سے یہ کمی پوری ہو گئی ہے اور تاریخ اسلام پر ایک تحقیقی اور نفیس کتاب سامنے آگئی ہے صفحات ۵۲۸ اعلیٰ درجہ کا کاغذ، عمدہ طباعت و کتابت، سائز نہایت موزوں اور خوبصورت۔ قیمت چھ روپے مجلد چھ روپے آٹھ آنے۔

ادبیات

عید دیدار

(خان بہادر سید اشرف حسین مرحوم)

خان بہادر سید اشرف حسین ساکن آگرہ، دہلی میں محکمہ آثارِ قدیمہ کے ایک ممتاز اور اعلیٰ افسر تھے اور گورنمنٹ سرونٹ ہونے کے باوجود علوم اسلامی علی الخصوص تاریخ کا نہایت عمدہ اور صاف ستھرا ذوق رکھتے تھے، چنانچہ 'برہان' میں بھی مرحوم کے بعض بلند پایہ تاریخی مضامین شایع ہو چکے ہیں، یوں بھی نہایت متدین اور حسنِ اخلاق و کردار کا نمونہ تھے۔

۲۰ دسمبر ۱۹۵۸ء کو دہلی ہی میں انتقال ہوا اور درگاہ حضرت خواجہ باقی باللہؒ میں مدفون ہیں۔ بطور تفنن شاعری سے بھی دلچسپی رکھتے تھے، زیرِ نظر نعت جس میں مرحوم کے تاثراتِ قلبی کا عکس پوری طرح جھلک رہا ہے مرحوم کی یاد میں تبرکاً شایع کی جا رہی ہے۔ (برہان)

دیدم نگارے دلبر فرازے — رازِ حقیقت، روحِ مجازے

روئے مبینش، ماہِ تمامے — چشمِ سیاہش، محشر طرازے

لوحِ جبینش، تفسیرِ الضحیٰ — زلفِ خمیدہ، پیچیدہ رازے

محرابِ ابرو، محرابِ کعبہ — کاندر فرشتہ کردہ نمازے

جلوہ اش بزاہر نورِ تجلی — ذاتش بشاں خود کارسازے

از رعبِ حسنش لرزاں دو عالم — فیضِ تبسم عاجز نوازے

گردش ستادہ جمِ غفیرے — نالاں و لرزاں با سوز و سازے

رفتہ ز خود من گردم تماشہ — ناگہ سوئے من دیدہ بنازے

آمد خیالم خلاقِ عالم — باشد حسیں تر از ہر مجازے

گفتا کہ بکشا چشمِ بصیرت — او ہم حقیقت او ہم مجازے

رفتم کہ مالم چشمم بپایش — با صد خلوصے با صد نیازے

باور کنیدہ گفتہ "چہ خواہی — اے مردِ مومن وائے پاک بازے

گفتم کہ "ہستی" اے ماہِ خوبی" — گفتا "ندانی بندہ نوازے

گفتم "چہ ریزی خونِ جانِ جاناں — گفتا کہ "ناداں، اینست نازے

گفتم کہ "میرم از سوزِ ہجراں — گفتا "مر عاشق لازم نیازے

گفتم "نہادم خواب از سرِ خود — گفتا کہ "اینک اول نمازے

گفتم "ز وردت نالہ بر آید — گفتا "مبارک سوزے و سازے

گفتم "خدائی؟" گفتا "نیستم" — گفتم "چہ وطنت" گفتا "حجازے

گفتم "شفیعِ محمود ہستی" — گفتا کہ "آنم و اشرف ایازے

گفتم کہ "اشرف را سر بہ بدی"
گفتا کہ "آرے شد سر فرازے

غزل

جناب سعادت نظیر ایم۔ اے

آج جو اہلِ وفا داخلِ زنداں ہوں گے — کل وہی اک نئی تاریخ کا عنواں ہوں گے

ظلمتِ شب میں بڑھیں لے کے جو امیدِ سحر — مشعلِ راہِ تجسس وہی انساں ہوں گے

دار پہ کھنچتے ہیں، کھنچ دیں مظلوموں کو — اور بھی جوہرِ کردار نمایاں ہوں گے

ذوقِ حق، ذوقِ نظر، ذوقِ عمل، ذوقِ یقیں — کل فروغِ بشریت کے یہ ساماں ہوں گے

روشنیٔ "تیرہ شکن"، "مہرِ تبسم پرور" — اب یہی صبحِ دل افروز کے عنواں ہوں گے

جن سے وابستہ ہے اقوام کی تقدیر نظیرؔ — مردِ میدانِ عمل ایسے ہی انساں ہوں گے

تبصرے

خیرالمجالس : مرتبہ :- جناب خلیق احمد صاحب نظامی ریڈر شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ
تقطیع کلاں، ضخامت ۲۰۶ صفحات، ٹائپ روشن اور جلی قیمت مجلد درج نہیں شائع کردہ شعبۂ تاریخ علی گڈھ مسلم یونیورسٹی۔

ہندوستان کے صوفیائے کرام پر تحقیقی کام کا جو سلسلہ جناب خلیق احمد صاحب نظامی نے شروع کر رکھا اور جس کے لئے انھوں نے اپنی زندگی وقف کردی ہے یہ کتاب اسی سلسلہ کی ایک اہم کڑی ہے۔ اس میں حضرت شیخ نصیرالدین چراغ دہلوی کے وہ تمام ملفوظات یکجا ہیں جن کو آپ نے وقتاً فوقتاً مختلف مجالس میں ارشاد فرمایا۔ اور جن کو حضرت نظام الدین اولیاءؒ کے ایک مرید مولانا حمید قلندر نے قلمبند کرکے پھر خود حضرت چراغ دہلویؒ کو دکھا کر ان کی تصدیق بھی کرائی تھی۔ یہ ملفوظات کیا ہیں؟ علم و حکمت، رموزِ شریعت و طریقت۔ اسرارِ معرفت و موعظت کا گنجینہ ہیں۔ جن میں بزرگوں کی حکایات۔ قرآن و حدیث سے متعلق عجیب و غریب نکات اور بڑی بصیرت افروز و سبق آموز باتیں ہیں اگرچہ قرون وسطیٰ کے صوفیاء اور مصنفین نے اس کتاب سے بہت زیادہ استفادہ کیا ہے لیکن عجیب بات ہے کہ اسکے باوجود اس کتاب کے مخطوطے صرف تین ہی پائے جاتے ہیں۔ لائق مرتب نے انھیں تین مخطوطات کی بنیاد پر اس کو بڑی قابلیت اور دیدہ وری سے اڈٹ کیا ہے۔ اصل کتاب جو فارسی زبان میں ہے دو سو نوے صفحات پر ختم ہوجاتی ہے اس کے بعد ستر صفحات میں غیر معروف الفاظ اور مصطلحات جو اس کتاب میں مستعمل ہوئے ہیں ان کی بڑی مفصل اور جامع فرہنگ ہے۔ اس کے علاوہ انگریزی زبان میں ایک طویل مقدمہ ہے جس میں بڑی تحقیق اور جامعیت سے قرون وسطیٰ میں ملفوظات کی تدوین و ترتیب اور اس کی اہمیت "خیرالمجالس" کا ملفوظات میں مرتبہ اس کے مخطوطہ نسخے۔ اس کے ماخذ۔ مشتملات و مباحث۔ مولانا

حمید قلندر کا تعارف۔ ان سب پر گفتگو کرنے کے بعد صاحب ملفوظات یعنی حضرت شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی کے حالات و سوانح اور ان سے متعلق مباحث پر اس تحقیق و ژرف نگاہی سے کلام کیا ہے کہ غالباً کوئی ماخذ بچنے نہیں پایا ہے اس طرح یہ کتاب علمی اور تحقیقی اعتبار سے بھی شاہکار کی حیثیت رکھتی ہے جس پر نظامی صاحب ارباب علم و ذوق کی طرف سے شکریہ کے مستحق ہیں۔ شروع میں ڈاکٹر تارا چند کا پیش لفظ ہے جس میں انھوں نے مستشرقین یورپ جو تصوف پر کام کر رہے ہیں ان کے کام کا موازنہ لائق مرتب کے کام سے کیا ہے اور اس کو وقت کی ایک اہم ضرورت کی تکمیل بتایا ہے۔ امید ہے کہ ارباب ذوق اس کی قدر کریں گے اور مطالعہ سے شاد کام و محظوظ ہوں گے۔

شبلی ایک داستان:- از:- ڈاکٹر آفتاب احمد صدیقی۔ تقطیع خورد، ضخامت ۲۶۸ صفحات، کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت درج نہیں۔

پتہ:- مشرقی پاکستان میں:- ۱۴۵ گورنمنٹ نیو مارکیٹ، عظیم پور۔ ڈھاکہ۔

مغربی پاکستان میں:- ایچ۔ ایم سعید کمپنی ناشران و تاجران کتب پاکستان چوک کراچی۔

مولانا شبلی پر متعدد چھوٹی بڑی کتابیں شائع ہو چکی ہیں جن میں سب سے زیادہ ضخیم مستند اور جامع مولانا سید سلیمان ندوی کی حیات شبلی ہے، لیکن ان کتابوں میں تاریخ زیادہ ہے اور تنقید کم۔ ضرورت بھی کہ مولانا کی جامع الصفات شخصیت کا جائزہ ایک نقاد کے نقطۂ نظر سے لیا جاتا اور ان چیزوں پر روشنی ڈالی جاتی جو مولانا کی انفرادی خصوصیات ہیں اور جن کو اُن کی شخصیت کے عناصر ترکیبی سمجھا جا سکتا ہے ڈاکٹر آفتاب احمد صدیقی نے اسی ضرورت کے پیش نظر یہ کتاب لکھی ہے جس پر ان کو مسلم یونیورسٹی علی گڈھ کی طرف سے اردو میں ڈاکٹریٹ ملی ہے اس کتاب میں پہلے مولانا کے ذاتی حالات و سوانح لکھے ہیں۔ پھر اس وقت تک اردو نثر کا جو کچھ سرمایہ تھا اس کا جائزہ لیا ہے۔ اور اس کے بعد مختلف ابواب میں مولانا کی مختلف حیثیتوں پر یعنی بحیثیت مورخ، متکلم، ناقد، شاعر، اور انشا پرداز ناقدانہ و مبصرانہ گفتگو کی ہے۔ آخر میں "انیسویں صدی کی دو زبردست شخصیتیں" کے زیر عنوان سرسید اور شبلی

دونوں کا یکجائی مطالعہ ہے۔ شبلی پر موافق اور مخالف دونوں طرح کی کتابیں لکھی گئی ہیں۔ لیکن لائق مصنف نے اس کتاب میں کسی قسم کی جنبہ داری کے بغیر بالکل ایک نقاد کی حیثیت سے گفتگو کی ہے جس میں خود شبلی اور ان کے بعض نقاد دونوں ہی معرض بحث میں آگئے ہیں جو کچھ لکھا ہے کافی مطالعہ اور غور و خوض کے بعد بڑی سنجیدگی اور متانت سے لکھا ہے۔ زبان صاف ستھری اور انداز بیان سلجھا ہوا ہے اردو ادب کے طلبا کو اس کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیئے۔

سلکِ گہر :- از :- محترمہ صالحہ عابد حسین۔ تقطیع خورد۔ ضخامت ۲۰۰ صفحات، کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے۔ پتہ :- رائے صاحب، رام دیال اگروالا۔ کٹرہ۔ الہ آباد۔ ۲۔

محترمہ صالحہ عابد حسین اردو زبان کی نامور ادیبہ اور مصنفہ ہیں۔ موصوفہ نے اسلامی تاریخ کے ابتدائی عہد اور خصوصاً واقعۂ کربلا کے مختلف پہلوؤں سے متعلق وقتاً فوقتاً جو مضامین لکھے تھے اور جن میں سے اکثر بعض رسالوں میں شائع بھی ہو چکے ہیں یہ کتاب ان کا مجموعہ ہے۔ حالات و واقعات تو وہی ہیں جن کو ہر پڑھا لکھا مسلمان جانتا ہے لیکن ان کی تصویر کشی سادگی کے باوجود اس پرکاری سے کی گئی ہے کہ پڑھنے والے کا متاثر ہونا ناگزیر ہے اور یہ کمال ہے زبان اور انداز بیان کا اور کسی واقعہ کی مختلف جزئیات کو چابکدستی اور دیدہ وری کے ساتھ مرتب کر دینے کا۔ اس بنا پر اس کتاب کے "سلکِ گہر" ہونے میں شبہ نہیں لیکن یہ گوہر وہ نہیں جو بطنِ صدف سے پیدا ہوتا اور ارباب دولت کے گوش و گردن کی زینت بنتا ہے بلکہ یہ وہ گوہر ہائے آبدار ہیں جو کسی عابدِ شب زندہ دار کی آنکھوں سے شب کے پچھلے پہر میں بے ساختہ ٹپک پڑتے ہیں اور جن کو فرشتے اپنے دامن میں چن لیتے ہیں۔

متاعِ کلیم :- از جناب کلیم احمد آبادی۔ تقطیع متوسط۔ کتابت وطباعت بہتر۔ ضخامت ۲۷۶ صفحات۔ قیمت مجلد چار روپئے۔ پتہ :- کلیم بک ڈپو۔ خاص بازار۔ احمد آباد۔

جناب کلیم احمد آبادی اگرچہ نسبتہً کم مشہور لیکن بڑے پختہ کلام اور کہنہ مشق شاعر ہیں۔ احمد آباد جیسی جگہ میں رہ کر اس پایہ کا شاعر ہونا ان کے فطری شاعر ہونے کی دلیل ہے۔ زیر تبصرہ کتاب موصوف کا پہلا مجموعہ کلام ہے جس میں ان کے دورِ آخر کا کلام درج ہے جس میں جذبات کے ساتھ حکمت اور روحانیت کے ساتھ موعظت و حقیقت بیانی کا بڑا حسین امتزاج پایا جاتا ہے۔ تعقل اور تفلسف کے ساتھ سوز و گداز بھی ہے۔ زبان صاف شستہ اور رفتہ و رواں ہے۔ شروع میں جناب اعجاز صدیقی اور پروفیسر نجیب اشرف ندوی جیسے افاضل کے مقدمے ہیں۔ یہ مجموعہ ہر صاحبِ ذوق کے مطالعہ کے لائق ہے۔

اسلام میں غلامی کی حقیقت

تالیف

مولانا سعید احمد ایم اے۔ مدیر برہان

یورپ کے ارباب علم نے اسلامی تعلیمات کو بدنام کرنے کے لئے جن حربوں سے کام لیا ہے ان میں سلیوری کا حربہ خاص اہمیت رکھتا ہے، یورپ اور امریکہ کے علمی اور تبلیغی حلقوں میں اس مسئلہ کا مخصوص طور پر چرچا رہتا ہے اور اس وجہ سے ہندوستان کا جدید تعلیم یافتہ طبقہ بھی اس سے اثر پذیر ہے۔ غلامی کے مسئلہ پر اسلامی نقطۂ نظر کے ماتحت ایک محققانہ و بیگانہ بحث دیکھنے کے لئے یہ کتاب پڑھنے کے لائق ہے۔ اس میں غلامی کی حقیقت، اس کے اقتصادی، اخلاقی اور نفسیاتی پہلوؤں پر بحث کرنے کے بعد یہ بتایا گیا ہے کہ انسانوں کی خرید و فروخت کی ابتدا کب سے ہوئی، اسلام نے اس میں کیا کیا اصلاحیں کیں اور ان اصلاحوں کے لئے کیا پر حکمت طریقہ اختیار کیا اسی کے ساتھ مشہور مصنفینِ یورپ کے بیانات اور یورپ کی ہلاکت خیز اجتماعی غلامی پر بھی مبسوط تبصرہ کیا گیا ہے، تیسرا ایڈیشن، بڑا سائز، ۲۶۰ صفحات،

قیمت للعہ مجلد صہ

(کتاب زیر طبع ہے)

جلد ۴۳ | اکتوبر ۱۹۵۹ء مطابق ربیع الثانی ۱۳۷۹ھ | شمارہ ۴

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

پہلے خبر آئی تھی کہ ملک کے مختلف حلقوں اور متعدد ماہرین تعلیم کے مطالبہ پر حکومت مذہب و اخلاق کی تعلیم کو یونیورسٹیوں میں رائج کرنے کے سوال پر غور کر رہی ہے۔ اب اطلاع ملی ہے کہ حکومت نے اس مسئلہ پر رپورٹ پیش کرنے کی غرض سے تین افراد پر مشتمل ایک کمیٹی بنا دی ہے۔ یہ تو خوشی کی بات ہے کہ حکومت نے مذہب و اخلاق کی تعلیم کو سیکولرزم کے خلاف نہیں سمجھا اور کسی نہ کسی درجہ میں اُس نے بھی اس تعلیم کی اہمیت کو تسلیم کر لیا لیکن جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے اس موقع پر ہم یہ جتا دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ مسلمانوں کے نزدیک اخلاق اور مذہب دونوں لازم و ملزوم ہیں اس لئے ان کے خیال میں محض اخلاق کی اس تعلیم کی عملاً کوئی قیمت نہیں ہے جو مذہب سے الگ کر کے دی گئی ہو۔ اور یہ صرف مسلمانوں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ دوسرے مذاہب کے پیروکاروں کا حال بھی یہی ہے۔ اس بنا پر مذہب و اخلاق کی تعلیم کو رائج کرنے کے لئے اس بات کی ضرورت ہے کہ ہر مذہب اور اس کے اخلاق کی تعلیم کا نصاب ان لوگوں سے بنوایا جائے جن کو اس مذہب کے لوگوں کا اعتماد حاصل ہو اور جو واقعی اس کے اہل ہوں پھر اس کا بھی اہتمام ہونا چاہئے کہ یونیورسٹیوں میں ہر مذہب کی تعلیم کے لئے ایسے اساتذہ کا انتخاب کیا جائے جو اس مذہب کی تعلیمات کا عملی نمونہ ہوں تاکہ تعلیم کے ساتھ ساتھ استاذ کا مذہبی اور اخلاقی کردار بھی طلبار کو متاثر کرے اور اس طرح مذہب و اخلاق کی تعلیم سے خاطر خواہ نتائج پیدا ہوں۔ مذکورہ بالا تجویز کے علاوہ اگر حکومت نے کہیں یہ کیا کہ تمام مذاہب اور ان کے اخلاق سے متعلق ایک ہی نصاب، ایک ہی کتاب یا چند مشترکہ کتابیں تجویز کر دیں اور سب مذاہب کی تعلیم کے لئے ایک ہی استاذ کو، خواہ وہ کسی مذہب سے تعلق رکھتا ہو کافی سمجھ لیا گیا تو ہم ابھی سے کہے دیتے ہیں کہ مسلمانوں کے لئے یہ صورتِ حال ناقابلِ قبول ہوگی۔ کیونکہ ان کو معلوم ہے کہ تاریخ کی جو کتابیں آج کل اسکولوں میں پڑھائی جا رہی ہیں ان میں مسلمانوں کے ساتھ انصاف نہیں کیا گیا ہے اس لئے اگر سب مذاہب کی تعلیم کا یکجائی انتظام کیا گیا ہے تو خطرہ ہے

کہ اکثریت کے مذہب کی تعلیم کا عنصر غالب رہے گا اور پھر اسلام کی تھوڑی بہت جو کچھ بھی تعلیم ہوگی، اغلب یہ ہے کہ وہ اپنی صحیح شکل و صورت میں نہیں ہوگی۔ یہ مسئلہ بڑا اہم ہے۔ حکومت کو اس پر سنجیدگی سے غور کرنا چاہیئے۔

افسوس ہے پچھلے دنوں دیوان سید عنایت حسین صاحب کا انتقال ہوگیا۔ مرحوم اجمیر میں درگاہ حضرت خواجہ غریب نواز رحمۃ اللہ علیہ کے سجادہ نشین تھے۔ اس نسبت سے اگرچہ وہ صوفی تھے اور جمعیۃ الصوفیار ہند کے صدر بھی تھے لیکن آجکل کے عام سجادہ نشینوں کے برخلاف شریعت کے احکام و آداب اور اتباعِ سنت کا حتی الوسع بڑا لحاظ اور خیال رکھتے تھے خود بھی بڑے اچھے عالم تھے اور علمار کا احترام کرتے اور ان سے تعلقات رکھتے تھے۔ درگاہِ مذکور کا سجادہ نشین ایک چھوٹی موٹی ریاست کا مطلق العنان والی ہوتا ہے۔ لیکن دیوان صاحب مرحوم فقیرانہ زندگی بسر کرتے تھے۔ اور مسلمانوں کے قومی و ملی معاملات سے بڑی دلچسپی لیتے تھے۔ اخلاقی اعتبار سے بڑے خوش مزاج، شگفتہ طبع، متواضع اور بڑے خلیق تھے۔ ان کا دروازہ ہر حاجتمند کے لئے کھلا رہتا تھا۔ گفتگو بھی بڑی شیریں اور موثر ہوتی تھی۔ اللہ تعالیٰ کروٹ کروٹ جنت نصیب کرے اور مدارج و مراتب بلند فرمائے۔ آمین۔

افسوس ہے پچھلے دنوں اردو زبان و ادب کی دو بڑی شخصیتیں بھی ہم سے جدا ہوگئیں۔ ایک چودھری محمد علی ردولوی اور دوسرے عبد المجید سالک۔ چودھری صاحب اردو کے نامور ادیب، پختہ قلم اور کہنہ مشق انشار پرداز تھے۔ ایک زمانہ میں ان کی تحریریں بڑی دلچسپی اور شوق سے پڑھی جاتی تھیں۔ زباندانی کے ساتھ ان کی تحریر کا سب سے بڑا کمال یہ تھا کہ رکیک سے رکیک بات یا خیال کو اس انداز سے لکھتے تھے کہ ذوقِ سلیم کو گھناونی معلوم نہیں ہوتی تھی۔ "اتالیق بی بی" "کشکول فقیر محمد علی شاہ" ان کی مشہور تصنیفات ہیں۔ ان کے علاوہ متعدد افسانے اور دو چار اور کتابیں بھی ان کی یادگار ہیں۔ طبعاً بڑے ہنسوڑ، زندہ دل اور شگفتہ انسان تھے۔ تعلقہ دار ہونے کی وجہ سے زندگی بڑے عیش و آرام میں گذاری آخر عمر میں خوفِ خدا کا ان پر بڑا غلبہ ہوگیا تھا۔ نماز تو خیر پابندی سے پڑھنے ہی لگے تھے اور حج بھی کر آئے تھے۔ مگر آخرت کے ڈر سے بے چین رہتے تھے۔ اگرچہ خاندانی طور پر امامیہ فرقہ سے تعلق رکھتے تھے۔ لیکن تعصب ان میں نام کو بھی نہ تھا۔ اہل سنت و الجماعت مسلمانوں کیساتھ نماز انھیں کے طریقہ پر پڑھتے تھے۔ اس سلسلہ میں "میرا مذہب" کے نام سے انھوں نے ایک کتاب بھی لکھی تھی۔ خاتمہ بھی ایسا ہی اچھا ہوا۔ ار ستمبر کو بروز پنجشنبہ درود شریف پڑھتے اور اللہ کے نام کا ورد کرتے کرتے جان جان آفریں کے سپرد کردی۔ اللّٰھم اغفر لہ وارحمہ۔

پنجاب نے اردو زبان و ادب کی جو نادر شخصیتیں پیدا کی ہیں۔ عبدالمجید سالک مرحوم کا نام ان حضرات کی صفِ اول میں تھا۔ انھوں نے منشی فاضل کر کے بی، اے کیا تھا لیکن ذاتی مطالعہ، ذہانت اور شعر و ادب کے فطری ذوق کے باعث ادبی دنیا میں اس قدر شہرت حاصل کی کہ ایک زمانہ میں زمیندار اخبار میں ان کے فکاہات، اور انقلاب اخبار میں ان کے "افکار و حوادث" پنجاب میں گھر گھر بڑے شوق اور دلچسپی سے پڑھے جاتے تھے۔ اور اخبار کھولتے ہی لوگ سب سے پہلے یہی چیزیں پڑھتے تھے۔ غلام رسول مہر کی طرح مرحوم بھی مولانا ظفر علی خاں کے خاص تربیت یافتہ تھے۔ اردو زبان کے محاورات و امثال پر بڑا عبور رکھتے تھے۔ اور اس وصفِ خاص میں استاد سے بھی سبقت لے گئے تھے۔ انھوں نے مہر صاحب کے رفیق کی حیثیت سے اردو صحافت کا ایک ایسا معیار قائم کیا کہ آج بہت سے اخبارات انھیں کے نقشِ قدم پر چل رہے ہیں۔ اردو زبان کے بلند پایہ ادیب۔ اور صحافی ہونے کے علاوہ بے تکلف اور فی البدیہہ شعر بھی کہتے تھے اور یہ غالباً مولانا ظفر علی خاں کی صحبت ہی کا فیض تھا۔ اب ادھر چند برسوں سے سنجیدہ تصنیف و تالیف کی طرف متوجہ ہو گئے تھے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں ان کی دو کتابیں ذکرِ اقبال اور ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ ثقافت، جس پر برہان میں تبصرہ بھی ہو چکا ہے۔ بڑی اچھی کتابیں ہیں۔ طبعاً مرحوم بھی بڑے خندہ جبیں، خندہ رُو اور فرخندہ شمائل انسان تھے۔ مزاج میں اعتدال پسندی اور میانہ روی تھی۔ یہاں تک کہ سیاسیات میں بھی اُن کا مسلک معتدل ہی رہا۔ وہ اردو کے ان چند خوش نصیب اخبار نویسوں میں تھے جنھوں نے محض اپنے قلم سے شہرت بھی خوب حاصل کی اور دولت بھی کافی کمائی۔ حضرت الاستاذ مولانا سید محمد انور شاہ صاحب الکشمیریؒ سے بڑی عقیدت اور محبت رکھتے تھے اور اسی تعلق سے راقم الحروف کے ساتھ ہمیشہ بڑے خلوص اور محبت سے پیش آتے تھے۔ تقسیم کے بعد سے ان سے ملاقات نہیں ہوئی تھی لیکن ان کے نامہ و پیام برابر آتے رہتے تھے۔ صحت اور تن و توش کے اعتبار سے اعلیٰ درجہ کے پنجابی تھے۔ انتقال ۶۴ برس کی عمر میں اچانک حرکتِ قلب کے بند ہو جانے سے ہوا۔ ان کی وفات بے شبہہ اردو زبان و ادب کا ایک سانحۂ عظیم ہے۔ حق تعالیٰ مغفرت و بخشش کی نعمتوں سے سرفراز فرمائے۔

اسلام کا نظامِ امن و امان

قتلِ خطا اور اسکی روک تھام

(۲)

(از:- مولانا محمد ظفیر الدین صاحب دار الافتار دار العلوم دیوبند)

عوضِ مالی پوری دیت سو اونٹ ہے، زخم کے کم وبیش کے اعتبار سے کسی زخم میں پوری دیت واجب ہوتی ہے اور کسی میں نصف، اور کسی میں اس سے بھی کم، حدیث میں تفصیل جو مذکور ہے اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ سونا یا چاندی جو دیت میں بیان کی گئی ہے، وہ اس زمانہ میں سو اونٹ کی ہی قیمت کا حساب لگا کر بیان کی گئی، ورنہ دراصل دیت کی بنیاد اونٹ پر ہے،[1] لیکن فقہار نے متعین کر دیا ہے، کہ دیت اگر اونٹ سے دے، تو سو اونٹ ہے، اور سونے سے دے، تو ایک ہزار اشرفی ہے، اور چاندی سے ادا کرے تو دس ہزار درہم ہے، اور گائے بیل سے دے، تو دو سو گائے بیل ہے، بکری سے ادا کرنا چاہے، تو ایک ہزار بکری ہے اور جوڑے سے ادا کرنا چاہے، تو دو سو جوڑے ہیں، اس طرح کہ ہر جوڑے میں دو کپڑے ہوں ازار اور چادر، چنانچہ فقہار لکھتے ہیں۔

ومن العین الف دینار ومن الورق	سونے سے دیت ہزار دینار ہے اور چاندی سے
عشرة الاف درهم ...... وقالا	دس ہزار درہم ...... اور صاحبین نے کہا ان چیزوں
منها ومن البقر مائتا بقرة ومن الغنم	سے بھی اور نیز گائے سے دو سو گائے، اور بکری
الف شاة ومن الحلل مائتا حلة كل	سے ایک ہزار بکری اور جوڑوں سے دو سو جوڑے
حلة ثوبان (قدوری کتاب الدیات)	کہ ہر جوڑے میں دو کپڑے ہوں۔

---

[1] دیکھئے تیسیر الوصول ص ۱۰۔

ایک انگلی کا عوض مالی جانور کو اگر نظر انداز کر دیا جائے۔ کہ اس کی قیمت مختلف ہوتی ہے، سونا چاندی جس کو ثمن کا درجہ حاصل ہے، اسے پیش نظر رکھا جائے، اور انسانی اعضار کی قیمت لگائی جائے تو ایک انگلی کی قیمت (خواہ چھوٹی ہو خواہ بڑی) جو مجرم پر عائد کی گئی ہے سو اشرفی یا ایک ہزار درہم ہوئی، سو اشرفی کی قیمت آج کل کے سکہ کے اعتبار سے بہت کافی ہوگی، اس لئے کہ سونا کافی گراں ہے، رہا درہم تو ایک ہزار درہم کی قیمت بھی کم از کم پانسو روپے ہوگی۔

عوض مالی، حکومت کے بجائے زخمی کو پھر یہ روپے حکومت کے خزانے میں داخل نہیں ہوں گے، بلکہ یہ مجروح کو ملیں گے، دیت کی رقم اسلام خواہ جان کی ہو، خواہ عضو کی، مجروح یا مقتول کے ورثہ یا خود اس کو دلاتا ہے۔

مخصوص اعضار کی قیمت جان کے برابر متعین کرنے کی وجہ مخصوص اعضار میں سے ہر ایک کی قیمت جان کے برابر رکھی ہے، کہ اس کے نقصان سے آدمی کے جمال و کمال میں بڑا فرق آجاتا ہے اور آدمی کی عظمت کا تقاضا بھی ہے کہ اس کے مخصوص اعضار کو اہمیت دی جائے۔

والاصل فی الاطراف انہ اذا فوت	اور اعضار اصل یہ ہے کہ جب اس کی جنس منفعت
جنس منفعتہ علی الکمال او ازال	بالکل ختم کر دی گئی، اور اس موزونیت اور
جمالا مقصودا فی الآدمی علی الکمال	خوبصورتی کا بالکلیہ ازالہ کر دیا گیا جو آدمی میں
یجب کل الدیۃ لاتلافہ النفس من	مقصود ہے، تو ایسی صورت میں پوری دیت
وجہ وھو ملحق بالاتلاف من کل	واجب ہوگی، کہ جان کا ضائع کرنا خواہ کسی
وجہ تعظیما للآدمی	اعتبار سے ہو، آدمی کی تنظیم کے پیش نظر پورے
(فتح القدیر کشوری ج ۴ ص ۲۲۸)	کے حکم میں ہے۔

اور اس سے بڑھ کر یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان مخصوص اعضار کی یہی سزا بیان فرمائی ہے۔ اگر اسلام کی بیان کردہ سزا عائد کر دی جائے، تو غیر ممکن ہے کہ قتل و خون اور ظلم و جور کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند نہ ہو جائے۔ اور امن و اماں پورے طور پر قائم نہ ہو جائے۔

قوانین دیگرادیان | اسلامی قانون کی بقدر ضرورت تفصیل آپ پڑھ چکے، میں نے عرض کیا تھا کہ یہ قانون افراط و تفریط سے پاک اور معتدل ہے، اس میں نہ موسوی قانون کی سختی ہے اور نہ عیسوی قانون کی سی ضرورت سے زیادہ نرمی۔

موسوی قانون | موسوی قانون کا ایک حصہ آپ ضمنی طور پر پڑھ چکے، جس کی طرف قرآن پاک میں اشارا کیا گیا ہے، بقدر ضرورت تفصیل یہاں ملاحظہ فرمائیں۔

"اور وہ جو انسان کو مار ڈالے، سو مار ڈالا جائے گا....... اور اگر کوئی اپنے ہمسایہ کو چوٹ لگائے سو جیسا کرے گا، ویسا ہی پائے گا، توڑنے کے بدلے توڑنا، آنکھ کے بدلے آنکھ دانت کے بدلے دانت، جیسا کوئی کسی کو نقصان کرے، اس سے ویسا ہی کیا جائے"۔ (پرانا عہد نامہ کتاب احبار، باب ۲۴) "جو کوئی کسی کو مارے اور وہ مر جائے، تو وہ البتہ قتل کیا جائے" (ایضاً کتاب الخروج باب ۲۱) "....... اور اگر وہ اس صدمے سے ہلاک ہو جائے، تو تو جان کے بدلے جان لے، اور آنکھ کے بدلے آنکھ، دانت کے بدلے دانت اور ہاتھ کے بدلے ہاتھ، پاؤں کے بدلے پاؤں، جلانے بدلے جلانا، زخم اور چوٹ کے بدلے چوٹ (ایضاً) "تو تم اس سے وہ سلوک کیجو، جو اس نے چاہا تھا کہ اپنے بھائی سے کرے، تو اس طرح برائی کو اپنے درمیان سے دفع کیجو، تاکہ باقی لوگ سنیں اور دہشت کھائیں، اور آگے کو تمہارے درمیان ایسی شرارت پھر نہ کریں، اور تیری آنکھ مروت نہ کرے کہ جان کے بدلہ جان، آنکھ کا بدلہ آنکھ، دانت کا بدلہ دانت، ہاتھ کا بدلہ ہاتھ اور پاؤں کا بدلہ پاؤں ہوگا"۔ (پرانا عہد نامہ کتاب استثناء باب ۱۱۔ آیات ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔)

عیسوی قانون | اب اس کے مقابلے میں عیسوی قانون ملاحظہ کریں، کہ کس طرح اس کے بالکل ضد ہے۔

"تم سن چکے ہو کہ کہا گیا ہے کہ آنکھ کے بدلے آنکھ اور دانت کے بدلے دانت، پر میں تمہیں کہتا ہوں کہ ظالم کا مقابلہ نہ کرو، بلکہ جو تمہارے داہنے گال پر طمانچہ مارے، دوسرا بھی اس کی طرف پھیر دے، اور اگر کوئی چاہے کہ تجھ پر نالش کرکے تیری قبا لے، کرتے کو بھی اسے

لینے دے' اور جو کوئی تجھے ایک کوس بے گار لے جائے، تو اس کے ساتھ دو کوس چلا جا،
جو کوئی تجھ سے مانگے اسے دے۔" (نیا عہد نامہ متی کی انجیل باب ۵)

اسلامی قانون کا موازنہ خلاصہ یہ ہوا

(۱) توریت جو مذکورہ تینوں کتابوں میں سب سے پہلے کی ہے تشدد اور قتل کے جواب میں تشدد اور قتل کو لازم قرار دیتی ہے اور تاکید کرتی ہے "تیری آنکھ مروت نہ کرے' اور ظالم کو معافی نہ دے۔

(۲) انجیل جو توراۃ کے بعد کی کتاب ہے، اس میں تشدد اور قتل کی بالکل اجازت نہیں دی گئی ہے خواہ کچھ ہو جائے، ہر صورت میں عفو و درگذر سے کام لینے کا حکم کیا گیا ہے' اور قاتل اور مجرم کو آزادی بخشی گئی ہے۔

(۳) قرآن پاک جو سب سے آخری کتاب ہے، تشدد کے جواب میں تشدد کو لازم قرار دیتی ہے' مگر ساتھ ہی عفو و درگذر کی بھی اجازت دیتی ہے، گویا موسوی قانون میں قصاص ہے، اور عفو بالکل نہیں، عیسوی قانون میں صرف عفو ہی عفو ہے قصاص نہیں، اور اسلامی قانون میں قصاص بھی ہے، اور عفو و درگذر کی اجازت بھی۔

سختی و نرمی کے درمیان اعتدال کی راہ موسوی قانون ایک انتہا پر تھا اور عیسوی دوسری انتہا پر' اور اسلامی قانون دونوں کے بیچوں بیچ معتدل اور درمیانہ، نہ موسوی قانون کی طرح بلا کی سختی کہ جس سے انسان گھبرا اٹھے' اور نہ عیسوی قانون کی سی ضرورت سے زیادہ نرمی کہ مجرم شیر بن جائے' اور ملک کا امن و اماں غارت ہو جائے۔

توراۃ کے احکام کو عوام سراہ سکتے ہیں اور یہ ان کا دستور العمل بن سکتے ہیں، انجیل کے احکام صرف خواص الخواص کا حصہ ہو سکتے ہیں اور وہی اس پہ عمل کر سکتے ہیں، لیکن قرآن مجید کے احکام ایسے روشن مینار ہیں، جو ہر شخص کے لئے قابلِ قبول ہو سکتے ہیں، خواہ اس کا تعلق عوام سے ہو، خواہ خواص سے۔

قانون کی ہمہ گیری اور یقین کیجئے کہ امن و امان ایسے ہی قانون سے قائم رہ سکتا ہے جس میں سارے پہلوؤں کی رعایت ہو، جو نہ خدا کے حق کو نظر انداز کرتا ہو، نہ وارثانِ مقتول کے جذبات و ضروریات سے چشم پوشی کرتا ہو

اور نہ ملک و قوم اور مقتول کے تعلقات کو پس پشت ڈالتا ہو جس میں عوام کے جوش اور جذبۂ انتقام کا بھی لحاظ ہو، اور ساتھ ہی خواص کی دور اندیشی اور باریک بینی کا بھی پاس ہو جس سے عجلت پسند بھی مطمئن ہو جائے اور دور اندیش کی بھی تسکینِ خاطر میں کوئی کسر باقی نہ رہے، اور اسی طرح نہ حکومت کے اختیار کو بھی ٹھیس لگے اور نہ وارثانِ مقتول کے اختیار کا مسئلہ مخدوش ہونے پائے۔

اسلامی قانون ٹھیک ایسا ہی ہے، اس میں جس قدر غور کیجئے نکھرتا ہی جائے گا، اور ایسا کیوں نہ ہو، کہ یہ آخری قانون ہے جس میں کبھی تبدیلی کا کوئی یقین نہیں، اور جس کا منشا ہی ہے دنیا میں امن و امان قائم کرنا، کھوئے ہوئے سکون کو واپس لانا، اور منتشر انسانی آبادی کو ایک لڑی میں پرونا۔

اسلامی اور انسانی قوانین میں تفاوت

اسلامی اور انسانی قوانین میں کتنا عظیم الشان فرق ہے، اور نتائج کے اعتبار سے دونوں میں کس قدر تفاوت ہے اس کا اندازہ اس برٹش لا سے لگائیے، جو دنیا کی ایک بڑی مہذب، شائستہ اور تعلیم یافتہ قوم کی دماغی اُپج اور تجربہ کا نتیجہ ہے اور جسے ہندوستان میں انھوں نے رائج کیا تھا، اور جو اب تک کسی نہ کسی شکل میں رائج ہے۔

اسلامی قانون

قتلِ عمد کے سلسلہ میں بیان کیا جا چکا ہے، کہ اسلام کا ابدی قانون یہ ہے کہ خون کا بدلہ خون ہے، جو ولیِ مقتول اپنے ہاتھ سے کرے گا، یا اس کے حکم سے کوئی دوسرا، لیکن ساتھ ہی ولیِ مقتول اس سزا کے عائد کرنے پر مجبور نہیں ہیں، بلکہ ان کو اختیار ہے کہ قاتل کو قتل کر ڈالیں، یا اپنی خوشی سے قتل کے عوض دیت (مالی عوض) لیکر جان بخشی کر دیں، یا بالکل معاف کر دیں، یعنی نہ قاتل کو قتل کریں اور نہ دیت قبول کریں، یہ الگ بات ہے کہ اسلام میں قصاص کی ترغیب دی گئی ہے تاکہ آیندہ اس کا مکمل انسداد ہو سکے۔

قتلِ خطا کے سلسلہ میں اسلامی قانون یہ ہے کہ قاتل ایک غلام یا لونڈی کو آزاد کرے اور مزید یہ کہ وہ اور اس کے اہلِ خاندان مل کر دیت ادا کریں، یعنی سو اونٹ، یا ایک ہزار اشرفی، یا دس ہزار درہم تفصیل اوپر گذر چکی۔

انسانی قانون

برٹش لا ر قتلِ عمد کے سلسلہ میں یہ ہے۔

"جو کوئی شخص قتلِ عمد کا مرتکب ہو، اس کو سزائے موت، یا حبس دوام بعبور دریائے شور کی سزا دیجائیگی

اور وہ جرمانے کا بھی مستوجب ہوگا" (مجموعہ تعزیرات ہند دفعہ ۳۰۲)

قتلِ خطا کی سزا برٹش لا میں یہ بیان کی گئی ہے

"جو کوئی ایسے قتل انسانی کا مرتکب ہو، جو قتلِ عمد کی حد کو نہ پہنچتا ہو، تو اس شخص کو حبس دوام بعبور دریائے شور کی سزا دی جائے گی، یا دونوں قسموں میں سے کسی قسم کی قید کی سزا دی جائے گی جس کی میعاد دس برس تک ہو سکتی ہے اور وہ جرمانے کا بھی مستوجب ہوگا"۔ (دفعہ ۳۰۴)

انسانی قانون کی خامیاں یہ دونوں سزائیں ایک اسلامی (خداوندی) دوسری انسانی (گورنمنٹی) آپ کے سامنے ہیں غور سے پڑھیں اور فیصلہ کریں کہ دونوں میں کتنا فرق ہے۔

کون نہیں جانتا کہ قتل کی سزا اس لئے دی جاتی ہے کہ وارثانِ مقتول کا آدمی ضائع ہوا ہے، جس سے اس کا اتنا بڑا نقصان ہوا ہے کہ جس کی تلافی بظاہر نہیں ہو سکتی ہے، پھر اس کی وجہ سے قدرتی طور پر ان کے دلوں میں انتقام کے جذبات پرورش پاتے ہیں، دوسری طرف ملک کے امن وامان میں اس سے خلل واقع ہوا ہے، جس کی وجہ سے بدامنی کے پھیلنے کا قوی اندیشہ ہے، سزا کے عمل میں لانے سے ایک طرف وارثان مقتول کی دلدہی ہوتی ہے اور ان کے انتقامی جذبات کا قلع قمع ہوتا ہے، ساتھ ہی امن وامان کو مدد ملتی ہے اور ملک کا فائدہ ہوتا ہے، مگر یہ کھلی حقیقت ہے کہ ملک کا نقصان اس لئے ہے کہ ملک کی ایک قیمتی جان ضائع ہوتی ہے یعنی ملک کا نقصان وارثانِ مقتول ہی کے واسطے سے ہے۔

ان حالات کے پیشِ نظر ماننا پڑے گا، کہ اسلامی قانون ہی افضل و مکمل ہے، کہ اس میں وارثانِ مقتول کی دلدہی کا پورا لحاظ و پاس ہے، ان کو اختیار دیا گیا ہے، قاتل کو قتل کرکے اپنے دلوں کو ٹھنڈا کریں یا اپنی مصلحت کے پیشِ نظر عوض مقتول لے کر چھوڑ دیں۔

وارثانِ مقتول کو نظر انداز کر دینا انسانی قانون میں ان امور کا بالکل لحاظ نہیں ہے، ایک تو فیصلہ وارثانِ مقتول کی رائے پر نہیں ہے بلکہ حکومت کے اختیار میں ہے، کہ جرم کے ثابت ہو جانے کے بعد یا موت کی سزا دے، یا حبسِ دوام کی، وارثانِ مقتول کی دلدہی کا کوئی لحاظ نہیں ہے، ایک تو آدمی کی تسکین اس کو خود مختار بنا دینے سے جو ہوتی ہے، وہ مجبوری کے عالم میں چھوڑ دینے سے نہیں ہوتی، دوسرے قتل کی روک تھام قتل ہی سے ہو سکتی ہے

حبسِ دوام سے نہیں، تیسری چیز یہ کہ وارثانِ مقتول کی مرضی کا لحاظ نہ ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کبھی وہ بیحد مصائب میں مبتلا ہو جائیں گے، مثلاً ایک بوڑھے باپ یا کسی بیکس بیوہ کے دو بیٹے لڑ پڑے، ایک نے دوسرے کو قتل کر دیا، تو ایک لڑائی میں گیا، دوسرے کو حکومت نے پھانسی پر کھچوا دیا، یہ اس کی حمایت ہوئی اور اس کے جذبات کا پاس ہوا، یا اس کی بے کسی میں اضافہ ہوا، اور اس کے رہے سہے سہارے کو ختم کیا گیا، اسلامی قانون میں یہ عیب نہیں ہے، اس میں بڑی لچک ہے۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ بعض لوگ اپنی سادہ لوحی سے سوال کرتے ہیں، کہ عوضِ مالی ایسی سزا ہے کہ مالدار آدمی جس کا چاہیں گے خون کراتے پھریں گے، اور دیت دے کر چھوٹ جائیں گے، لیکن یہ سمجھنا سراسر غلط ہے، یہ سوال اس وقت البتہ درست ہو سکتا ہے کہ دیت دیکر چھوٹ جانا قاتل کے اختیار میں رکھا جاتا، مگر یہاں ایسا نہیں ہے، بلکہ سارا اختیار وارثانِ مقتول کے ہاتھ میں رکھا گیا ہے، لہذا یہ سوال ہی غلط ہے۔

یہی نقص قتلِ خطا کی سزا میں بھی ہے کہ برٹش لا میں اس پہلو کا بالکل لحاظ نہیں ہے، کہ قاتل کے قصد و ارادہ کو بالکل دخل نہیں ہے، اور حبس دوام کا نتیجہ یہ ہوگا، کہ ایک تو مقتول کے وارث کا کوئی خاص فائدہ نہیں ہوا جس سے اس کی اشک شوئی ہوتی، دوسرے قاتلِ خطا کے بچوں کا سہارا جاتا رہا، بخلاف اس کے اسلامی قانون میں دونوں پہلو کی رعایت ہے کہ وارثانِ مقتول کی معقول امداد بھی ہوگئی، فتنہ و فساد کا دروازہ بھی بند ہو گیا، اور قاتلِ خطا چونکہ بے قصور ہے اس لئے اس کے بال بچوں کا سہارا بھی قائم رہا۔

اگر کسی کے ذہن میں یہ کھٹکے کہ کوئی ایسی غلطی اور خطا کا عادی ہو جائے گا تو اس سے ملک و قوم کا بیحد نقصان ہوگا، اس سلسلہ میں گذارش ہے کہ اسلامی قانون میں اس کی وضاحت کی جا چکی ہے کہ جو اس جرم کا تکرار کرے گا، حکومتِ وقت اس کو قتل کرا سکتی ہے۔

اعضاءِ انسانی کو نقصان پہنچانے کی سزا یہی فرق انسانی اعضاء کے نقصان کی جو سزا بیان کی گئی ہے اس میں بھی ہے، اسلامی قانون کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے کہ اسلامی قانون میں قتل کی طرح کا حکم ہے یعنی مظلوم و مجروح کو اختیار ہے، کہ وہ ظالم و جارح سے اسی کے مثل بدلہ لے یعنی آنکھ کے بدلے آنکھ

پھوڑ دے، ناک کے بدلہ ناک تراش لے، کان کے بدلے میں کان کتر دے، اور دانت کے بدلہ دانت توڑ دے"
مختصر یہ کہ جس قسم کی اسے تکلیف پہنچی ہے، ظالم کو پہنچا سکتا ہے، لیکن ساتھ ہی وہ مالی عوض بھی قبول کر سکتا ہے۔
جس کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے، اور یہ عوضِ مالی بھی بہت معقول ہے، مگر اس کے مقابلہ میں انسانی قانون
(برٹش لار) کی خامیوں کا اندازہ لگائیں، قانون یہ ہے

"جو کوئی شخص بلا اشتعال دینے کسی دوسرے شخص کے بالارادہ ضرر پہنچائے، تو شخص مذکور کو دونوں
قسموں میں کسی قسم کی قید کی سزا دی جائے گی، جس کی میعاد ایک برس تک ہو سکتی ہے، یا جرمانے کی
سزا، جس کی مقدار مبلغ ایک ہزار روپیہ تک ہو سکتی ہے، یا دونوں قسم کی سزائیں دی جائیں گی"

(دفعہ ۳۲۳)

خامیاں ہی خامیاں اس دفعہ کی خامیوں کا اسلامی قانون کے مقابلہ میں اندازہ لگایا جائے، کہ یہاں بھی وہی
نقص ہے، کہ مظلوم کو کوئی اختیار نہیں ہے، حالانکہ نقصان مظلوم کا ہوا ہے، جب تک اس کو اس باب میں
اختیار نہیں دیا جائے گا، نفسیاتی طور پر اس کی تسکین جیسا چاہئے نہیں ہو سکتی، پھر یہاں اس کا قطعاً اختیار نہیں
ہے بلکہ قانون میں کوئی گنجائش ہی نہیں ہے کہ قصاص کی صورت سے دانت کے بدلے میں دانت توڑ سکے،
آنکھ کے بدلے میں آنکھ پھوڑ سکے یا اس کے جس عضو کو تکلیف پہنچائی ہے، وہ بھی پہنچا سکے، صرف قید کی سزا ہے،
یا جرمانے کی، حالانکہ جرموں کو روکنے میں قصاص جتنا کام کر سکتا ہے، کوئی چیز کام نہیں کر سکتی، ظالم کی
حوصلہ شکنی کا نفسیاتی طریقہ وہی ہے، جس کی گنجائش اسلامی قانون میں ہے، ایک آدمی کسی کی آنکھ پھوڑ کر
خوش ہو سکتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ ہمیں قید یا جرمانے کی سزا ہو گی، مظلوم کی ہمیشہ کے لئے آنکھ گئی، مگر جب
ظالم کو معلوم ہو گا کہ آنکھ کے بدلہ میں اس کی آنکھ بھی پھوڑی جائے گی، تو پھر اس کی جرأت نہیں ہو سکتی کہ
اس طرح کا جرم کر سکے، اس وقت اور بھی کہ سزا کا معاملہ مظلوم کے اختیار میں ہو گا۔

پھر مظلوم کی حمایت کا تقاضا تھا کہ اس کو اختیار دیا جاتا، اور مالی معاوضہ اسی کو ملتا، نہ کہ حکومتِ
وقت کے اختیار میں ہو، اور مالی معاوضہ اس کے خزانہ میں داخل کیا جائے، سوچئے تو سہی کہ ظالم کے قید میں
ڈالے جانے سے مظلوم کا کیا فائدہ ہو گا۔

انسانی قانون میں متعلق سزا

پھر یہ بھی مناسب نہیں ہے کہ قید اور جرمانہ کی حد اور مقدار معین نہیں کی گئی ہے، بلکہ اسے عدالت کی رائے پر چھوڑ دیا گیا ہے حالانکہ حاکم مختلف مزاج کا ہوتا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ نہ تو امن وامان کی بحالی میں اس قانون سے حسب دلخواہ مدد پہنچ سکتی ہے، اور نہ مظلوم کی حفاظت ہوئی جیسا چاہیے تھا۔

اس وقت میں نے صرف ایک قسم کے انسانی قانون کو پیش کیا ہے، جتنے انسانی قوانین ہوں گے خواہ کسی ملک کے ہوں ان میں اسی طرح کے بے انتہا نقائص ہوں گے۔

درمیان میں انسانی قانون کی خامیوں کا اندازہ لگانے کے لئے یہ بحث آگئی، ورنہ بحث یہ ہورہی تھی کہ اسلام نے انسانی اعضاء کی حفاظت کا بھی بہت ہی محکم اصول وضع کیا ہے، اور اس طرح امن وامان کے دشمنوں پر کڑی نگہرانی قائم کی ہے۔

بہرحال جن اعضاء انسانی میں مماثلت ممکن ہے، اس میں قصاص ہے یا دیت، اور جن اعضاء انسانی کو اس طرح تکلیف پہنچائی جائے کہ برابر بدلہ لیا جانا ممکن نہ ہو، بلکہ زیادتی کا اندیشہ ہو، اس کی سزا میں صرف دیت ہے اور بعض صورتوں میں حکومت عدل۔

اعضاء انسانی کو نقصان پہنچانے کے سلسلہ کی حدیثیں

تفصیل سے میں نے قصداً گریز کیا ہے، کتب فقہ میں پوری تفصیل موجود ہے، اور اگر زندگی نے وفا کی تو انشاء اللہ کبھی ضروری تفصیل پیش کی جائے گی، اس وقت چند احادیث پیش کرکے اس بحث کو ختم کردیا ہے۔

حضرت زید بن ثابتؓ کا بیان ہے کہ وہ آنکھ جسے کسی نے نقصان پہنچایا، جس سے اس کی روشنی جاتی رہی مگر اپنی جگہ وہ بدستور قائم رہی، تو اس کی دیت سو دینار ہے۔[1]

ابن المسیب فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے چوہر میں دو دو اونٹ کا فیصلہ کیا، اور حضرت معاویہؓ نے پانچ پانچ اونٹ دیت میں عائد کیے تھے۔[2]

حضرت عمر بن شعیب راوی ہیں۔

قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم — رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کانی آنکھ

---

[1] تیسیر الوصول ص ۱۶۹ عن مالک [2] ایضاً۔

في العين العوراء السادة لمكانها اذا	میں جو اپنی جگہ قائم ہے جب اسے میٹ دیا جائے
طمست بثلث ديتها وفي اليد الشلاء	اور اس ہاتھ میں جو کاٹ دیا جائے اور اس
اذا قطعت بثلث ديتها والعين السوداء	کالے دانت میں جس کو گرا دیا جائے تہائی دیت
اذا نزعت بثلث ديتها۔	کا فیصلہ کیا۔

(تیسیر الوصول ۱۰)

حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ قبیلہ ہذیل کی دو عورتیں لڑ پڑیں، ایک نے دوسرے کو پتھر اٹھا کر دے مارا، جس سے وہ مر گئی اور اس کے ساتھ اس کے پیٹ کا بچہ بھی، جب یہ مقدمہ دربار نبوی میں پیش ہوا، تو آپ نے عورت کی دیت کا فیصلہ فرمایا اور جنین (پیٹ کا بچہ) کی دیت میں فرمایا کہ ایک غلام یا لونڈی آزاد کرے۔[۱]

کتب حدیث میں اس طرح کے بے شمار واقعات اور اس کی سزائیں منقول ہیں، یہاں تمام کا نقل کرنا طوالت سے خالی نہیں ہے۔ بقدر ضرورت بحث پیش کر دی گئی۔

چند جزئیات اگر کوئی جانوروں کا جھنڈ لے چلے اور اس کی وجہ سے کوئی آدمی روندا جائے اس کی ضمان کھینچنے والے اور پیچھے سے ہانکنے والے پر عائد ہوگی۔

اگر کوئی کسی کو قتل پر مجبور کرے، اور وہ قتل کر ڈالے، تو امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ جس نے دباؤ ڈالا ہے، اور حکم دہندہ کے درجہ میں ہے اسے قصاص میں قتل کیا جائے گا۔[۲]

اگر کوئی کسی کو کوڑا، لات، یا طمانچہ مارے اور وہ مر جائے، تو اس پر دیت واجب ہوگی، قصاص عائد نہ ہوگا۔[۳]

گویا یہ صورت قتل خطا یعنی شبہ عمد میں داخل ہے، اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

من تطبب ولم يعلم منه طب فهو	جو شخص بہ تکلف طبیب بن جائے حالانکہ اسے
ضامن رواه ابوداؤد والنسائي	طب کا علم نہیں آتا وہ ضامن ہے۔

(مشکوٰۃ باب الدیۃ)

---

[۱] تیسیر الوصول ص۱ عن السنۃ [۲] رحمۃ الامۃ کتاب الجنایات [۳] ایضاً۔

ان جزئیات پر نگاہ رکھتے ہوئے ماننا پڑتا ہے کہ اسلام نے انسانی جان کے احترام کی جو سعیِ بلیغ کی ہے، وہ اسی کا حصّہ ہے، اور اس طرح امن و امان کی فضا جس طرح پیدا کی ہے، اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا ہے۔

ایسا مقتول جس کے قاتل کا پتہ نہ ہو

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص مقتول خون میں لتھڑا ہوا، ملتا ہے، یا ایسی حالت میں ملتا ہے کہ اس کی صورت گواہی دیتی ہے کہ کسی انسان نے اسے جان سے مار کر پھینک ڈالا ہے، مگر اس کے قاتل کا پتہ نہیں چلتا ہے، اگر یہ لاش سالم ہے، یا نصف سے زیادہ ہے اور وہ آبادی میں یا آبادی سے اتنی دوری پر ملی ہے کہ اگر زور سے آدمی چیخے تو اس کی آواز یہاں تک پہنچ سکتی ہے تو اسلام ایسی انسانی جان کو ضائع نہیں ہونے دیتا، بلکہ اس کی ذمہ داری اس آبادی پر ڈالتا ہے، اور وہاں کے باشندوں کا فریضہ قرار دیتا ہے کہ وہ اس کی حفاظت کریں، تاکہ اس طرح کے واقعات کا اعادہ نہ ہونے پائے، مقتول کے وارثان کے مطالبہ پر حکومت واقعات کی تحقیق کرے گی، اگر قاتل کا پتہ چل گیا، تب تو ٹھیک ہے ورنہ اس آبادی کے باشندوں میں سے پچاس آدمیوں سے قسم لی جائے گی، اس طرح سے کہ ان میں سے ہر ایک قسم کھائے گا، کہ "خدا کی قسم میں نے اس کو نہ قتل کیا ہے اور نہ اس کے قاتل کا مجھے علم ہے"، اور ان پچاس آدمیوں کا انتخاب ولیِ مقتول کرے گا، اگر یہ پچاسوں آدمی قسم کھا چکیں گے تو ان پر دیت کا فیصلہ کر دیا جائے گا جسے شریعت کی اصطلاح میں "قسامت" سے تعبیر کرتے ہیں، فقہاء لکھتے ہیں:-

هی فی الشریعة ایمان یقسم بها اهل محلة او دار او موضع خارج من مصر او قریة قریب منه بحیث یسمع الصوت منه اذا وجد فی الشئ منها قتیل به اثر یعلم من قتله یقول کل واحد باللہ ما قتلت ولا علمت له قاتلاً۔

(فتح القدیر جلد ۸ ص ۳۸۳)

وہ (قسامت) ایسی قسمیں ہیں جو اہل محلہ، یا اہل دار، یا مصر سے خارج والوں اور یا آبادی کے ایسے باشندوں سے لی جاتی ہیں جو اس قدر قریب ہیں، کہ اگر وہ چیخے تو اس کی آواز سنی جا سکتی ہے، یہ اس صورت میں کہ ان جگہوں میں سے کہیں کوئی ایسا مقتول پایا جائے جس پر قتل کے نشانات ہوں اور اس کے قاتل کا علم نہ ہو، ان میں سے ہر ایک ۔

قاتل معلوم نہ ہونے کی صورت میں سزا

کتبِ حدیث میں "باب القسامۃ" کے عنوان سے ایک مستقل باب قائم کیا گیا ہے، اور اس میں اس باب سے متعلق ساری حدیثیں جمع کی گئی ہیں، عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا بیان حدیث میں مذکور ہے کہ قسامت کا یہ طریقہ جاہلیت میں بھی رائج تھا۔[۱] اور پھر حدیث میں ایک انصاری صحابی کی روایت ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے باقی رکھا،

وعن رجل من الانصار ان رسول اللہ	ایک انصاری سے روایت ہے کہ رسول خدا
صلی اللہ علیہ وسلم اقر القسامۃ	صلی اللہ علیہ وسلم نے قسامت کو اس طریقہ
علی ما کانت فی الجاھلیۃ وقضی بھا	پر برقرار رکھا جو جاہلیت میں تھا، اور اسی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	کے مطابق انصاریوں میں اس مقتول کے
بین ناس من الانصار فی قتیل ادعوہ	متعلق فیصلہ کیا، جس انھوں نے یہودیہ
علی الیھود رواہ مسلم (بلوغ المرام)	دعویٰ کیا۔

عہدِ نبوی کا واقعہ

عہدِ نبوی کا واقعہ مذکور ہے کہ عبد اللہ بن سہل رضی اللہ عنہ اور محیصہ بن مسعود رضی اللہ عنہ خیبر آئے، یہاں آکر نخلستان میں ایک دوسرے سے جدا ہو گئے، عبد اللہ بن سہل رضی اللہ عنہ کو کسی نے قتل کر ڈالا جب یہ مقدمہ خدمتِ نبوی میں پیش ہوا، تو آپ نے فرمایا کہ قسم کھاؤ، ورنہ پھر یہودِ خیبر سے قسم لو، ان لوگوں نے کہا کہ ہم نے اپنی آنکھوں سے دیکھا نہیں، اور یہود سے قسم لینے کا کیا فائدہ، کہ یہ کافر ہیں، چنانچہ اس کی دیت خود آپ نے ادا کی، تاکہ خون رائگاں نہ جائے، اسی سلسلہ کی ایک دوسری روایت میں ہے، ایک انصاری خیبر میں مقتول پائے گئے، یہ کیس جب آپ کی خدمت میں آیا، تو آپ نے فرمایا کہ دو گواہ ایسے ہیں؟ جو قاتل کے باب میں شہادت پیش کریں، اولیاءِ مقتول نے جواب دیا،

قالوا یا رسول اللہ لم یکن ثمہ احد	یا رسول اللہ! وہاں کوئی مسلمان نہ تھا، اور
من المسلمین وانما ھم یھود وقد	وہ یہود ہیں اس سے بڑی بات کی بھی جرأت
یجترؤن علی اعظم من ھذا۔	رکھتے ہیں۔

---

[۱] دیکھئے جمع الفوائد ج ۱ ص ۲۷۰ و تیسیر الوصول ص ۳۰۵۔

یہ سنکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

فاختاروا منھم خمسین فاستحلفوھم (مشکوٰۃ) — ان میں سے پچاس کو منتخب کرو، اور ان سے حلف اٹھواؤ۔

ان لوگوں نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا، چنانچہ آپ نے اپنے پاس سے دیت ادا کی،

جس آبادی میں زخمی لاش پائی گئی

اس روایت سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم اور دیت دونوں کا فیصلہ کیا، چونکہ یہود کی قسم پر اعتماد نہیں تھا، اس لئے اولیاء مقتول نے اس کا کوئی فائدہ نہیں سمجھا، دوسری روایتوں میں اس کی بھی صراحت ہے کہ دیت کا بھی اس آبادی کے باشندوں پر فیصلہ کیا،

ابن المسیب راوی ہیں

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بدأ بالیھود فی القسامۃ وجعل الدیۃ علیھم لوجود القتیل بین اظھرھم — نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسامت کی ابتدا یہود سے فرمائی اور ان میں مقتول پائے جانے کی وجہ سے ان پر دیت عائد کی۔

(تکملہ فتح القدیر کشوری ج ۴ ص ۳۷۶)

قسم اور دیت کا ثبوت

اسی طرح عبد اللہ ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر کو لکھا، یہ مقتول تم میں پایا گیا ہے کیا صورت اختیار کی جائے؟ انھوں نے لکھا کہ اس طرح کا واقعہ بنی اسرائیل میں پیش آیا تھا، تو اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام پر اس سلسلہ میں حکم نازل فرمایا تھا، اگر آپ بھی نبی ہیں تو پروردگار عالم سے درخواست کیجئے، اس کے جواب میں آپ نے ان کو لکھ بھیجا

ان اللہ تعالیٰ ارانی ان اختار منکم خمسین رجلا فیحلفون باللہ ما قتلنا ولا علمنا لہ قاتلا، ثم یغرمون الدیۃ قالوا لقد قضیت فینا بالناموس ای بالوحی کذا ذکرہ ابن حدیث — اللہ تعالیٰ نے مجھے خبر دی ہے کہ میں تم میں سے پچاس آدمیوں کو چن لوں، اور ان کو حلف دوں، کہ وہ کہیں کہ بخدا نہ ہم نے اس کو قتل کیا اور نہ اس کے قاتل کا ہمیں علم ہے، پھر ان پر دیت عائد کی جائے، یہ جواب سنکر ان یہودیوں نے کہا

فی الکافی والبدائع وغیرھما — بلاشبہ آپ نے ہم میں وحی کے ذریعہ فیصلہ دیا۔

(تکملہ فتح القدیر جلد ۴ ص ۳۷۶)

مسئلہ قسامت کے فوائد | مسئلہ قسامت کا فائدہ یہ ہے کہ قتل اور خونریزی کو لوگ ہلکا نہ سمجھیں، اور خون مفت میں ضائع نہ ہونے پائے، ساتھ ہی جس پر خون کی تہمت لگی ہے، وہ قصاص سے بری الذمہ ہوجائے۔

والحکمۃ فیھا تعظیم الدماء وصیانتھا عن الاھدار وخلاص المتھم بالقتل عن القصاص (عینی شرح ہدایہ ج ۴ ص ۵۵۵) — اس میں حکمت یہ ہے کہ خون کی اہمیت اجاگر ہوتی ہے اور رائگاں ہونے سے محفوظ ہوجاتا ہے، اور ساتھ ہی جو قتل کے ساتھ متہم ہے، وہ بچ جاتا ہے

مسئلہ پر اتفاق | اسی وجہ سے اس مسئلہ میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے، تفصیل میں البتہ تھوڑا اختلاف ہے حدیث قسامت نقل کرنے کے بعد علامہ شوکانی لکھتے ہیں

فیہ دلیل علی مشروعیۃ القسامۃ والیہ ذھب جمھور الصحابۃ والتابعین والعلماء من الحجاز والشام والکوفۃ ... ولم یختلف ھولاء فی الجملۃ انما اختلفوا فی التفاصیل (نیل الاوطار جلد ۶ ص ۳۱۳) — اس حدیث میں قسامت کی مشروعیت پر دلیل ہے اور اسی طرف جمہور صحابہ اور تابعین اور شام، کوفہ اور حجاز کے علماء گئے ہیں اور ان کا اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ تفصیل میں اختلاف ہے۔

اہل قریہ کی ذمہ داری | قسامت یعنی کسی مقتول کے پائے جانے پر محلہ یا آبادی والے سے قسم لینا، اور پھر اس پر دیت عائد کرنا، یہ دلیل ہے اس بات کی، کہ اہلِ محلہ اور اہلِ قریہ پر جان کی حفاظت ضروری ہے، اور اگر کوئی کسی کو قتل کرے تو اس کو بچانا اور اس کی امداد کرنا ان لوگوں کا دینی فریضہ ہے، تاکہ پھر اس طرح کا کوئی فتنہ پرورش نہ پانے پائے۔

قسامت کے وجوب کی وجہ | قسامت میں جو الفاظ کہلوائے جاتے ہیں، اس کا تقاضا ہے، کہ قاتل کو اگر کوئی جانتا ہو، تو اس کی حمایت میں آکر اس کو چھپانے کی سعی نہ کرے، بلکہ اس کو علی الاعلان ظاہر کردے، تاکہ وہ اپنے جرم کی سزا پائے اور دوسرے لوگ اس تہمت سے محفوظ ہوجائیں۔

واوجب القسامة عليهم لرجاء ان يظهر القاتل بهذا الطريق ... ثم على كل اهل محلة حفظ محلتهم عن مثل هذه الفتنة لان التدبير في محلتهم اليهم فانما هذه الحادثة وقعت لتفريط كان منهم في الحفظ حين تغافلوا عن الاخذ على ايدي السفهاء منهم او من غيرهم فاوجب الشرع القسامة والدية عليهم لذلك۔

اور ان پر قسامت اس امید پر واجب کی گئی ہے کہ اس طرح قاتل ظاہر ہو جائے، پھر یہ کہ تمام اہل محلہ پر اس طرح کے فتنوں سے اپنے محلہ کی حفاظت ضروری ہے، اس لئے کہ اپنے محلہ کی تدبیر کی ذمہ داری انہی لوگوں پر ہے اور اس طرح کا حادثہ اس لئے پیش آیا کہ ان کی طرف سے حفاظت میں کوتاہی ہوئی اور انھوں نے اپنے بیوقوفوں یا دوسرے ایسے مجرموں کا ہاتھ نہیں پکڑا، لہٰذا شریعت نے اسی وجہ سے ان پر قسامت اور دیت دونوں واجب کر دیں۔

(مبسوط جلد ۲۶ ص ۱۰۸)

اس مسئلہ کی اسی اہمیت اور اس کے گوناگوں فوائد کے پیش نظر قاضی عیاض فرماتے ہیں۔

حديث القسامة اصل من اصول الشرع وقاعدة من احكام الدين وركن من اركان مصالح العباد (مرقاۃ جلد ۴ ص ۴۲)

حدیث قسامت اصول شرع میں ایک اصل اور احکام دین میں ایک مستحکم قاعدہ ہے اور ساتھ ہی بندوں کے فائدے کے ارکان میں ایک رکن ہے۔

اسلامی قانون کا نتیجہ

آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اسلام نے انسانی جان کے احترام اور امن وامان کے قیام کے لئے کس قدر مستحکم قانون نافذ کیا ہے، کیا ان پر عمل پیرا ہونے کے بعد بھی کوئی اس طرح کا واقعہ پیش آسکتا ہے جس سے ملک کا امن وامان ختم ہو جائے، طاقتور کمزور کو کچل ڈالیں اور کوئی پارٹی فتنہ وفساد اور خون ریزی کو ہوا دے سکے؟ آپ یقین کریں ہرگز ایسی بات نہیں ہو سکتی ہے، جب خون کسی حال میں اسلام ضائع نہیں ہونے دیتا، اس کا تاوان کسی نہ کسی پر بہر حال عائد کرتا ہے، قسامت کو جی چاہے اجتماعی جرمانہ قرار دے لیجئے، پھر جب اس سختی کے ساتھ باز پرس حکومت کی جانب سے ہوتی رہے اور قاتل کو چھپانے کی صورت میں قسم لی جائے اور پھر دیت بھی وصول کی جائے، اس کے بعد کس کی مجال ہے کہ غفلت کی زندگی گذارے اور اس کے حلقہ میں کوئی جان ضائع ہو جائے۔

ذمہ داروں پر ذمہ داری اگر کسی کشتی یا جہاز پر اس طرح کی کوئی لاش پائی جائے اور قاتل کا پتہ نہ چل سکے، تو یہاں قسامت کشتی اور جہاز والوں پر عائد ہوگی، یعنی جو لوگ اس کے اندر ہیں، خواہ وہ سوار ہوں، ملاح ہوں، یا عملہ، اگر جامع مسجد اور شارع عام پر اس طرح کی لاش پائی جائے، تو چونکہ اس کی ذمہ داری حکومت پر ہے، اس لئے حکومت بیت المال سے دیت ادا کرے گی، اسی طرح قید خانہ (جیل) میں پائی جائے، تو بھی حکومت کے خزانہ سے دیت ادا کی جائے گی، کہ اس کی نگرانی بھی حکومت کے اوپر ہے۔ (ہدایہ باب القسامۃ)

دو آبادی کے درمیان زخمی لاش کا حکم اگر دو آبادیوں کے درمیان کوئی ایسی زخمی لاش پائی جائے، اور قاتل کا علم نہ ہو سکے، تو ان دونوں آبادیوں میں جو آبادی قریب پڑے اس پر قسامت کی ذمہ داری عائد ہوگی۔

حضرت ابو سعیدؓ کا بیان ہے۔

وجد قتیل بین قریتین فامر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذاع ما بین القریتین الی ایھما کان اقرب فوجد اقرب الی احد ھما بشبر وکانی انظر الی شبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فجعلہ علی الذی کان اقرب۔ لاحمد (جمع الفوائد ج ۱ ص ۲۸۰)

ایک مقتول دو آبادیوں کے درمیان پایا گیا، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ دونوں کو ناپا جائے، کہ ان میں سے کس قریب تر ہے چنانچہ ان میں سے ایک آبادی بالشت بھر قریب پڑی، راوی کا بیان ہے کہ گویا میں آپ کی بالشت کو ابھی دیکھ رہا ہوں، پھر قریب تر آبادی پر اس کی ذمہ داری عائد کی۔

کتب فقہ میں یہ مسئلہ مفصل طور پر بیان کیا گیا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسلام نے انسانی جان کی محافظت کس کس طرح کی ہے، اور ملک میں امن و امان کی اس کی نظر میں کتنی قدر و قیمت ہے۔

اس دور میں جب دنیا میں سب سے ارزاں انسانی خون ہی ہے، اور سب سے بے وقعت انسان ہی ہے اسلام کے ان قوانین کی قدر و قیمت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے، کاش ارباب اقتدار اپنے اپنے ملکوں میں ان قوانین کو نافذ کر کے ملک کو سکون کی دولت سے نوازنے کی سعی کرتے اور انسان کی جان کی قدر و قیمت بڑھ جاتے اور تعصب سے الگ ہو کر اسلام کے ان عالمگیر اور دور رس قوانین پر غور کرتے۔

موجودہ دور میں مختلف ملکوں میں اس سلسلہ کے جو قوانین نافذ ہیں، ان کی فراہمی کی فکر میں ہوں جن حضرات کو علم ہو، وہ خاکسار کو مطلع فرمائیں۔

تاریخ الردۃ

(جناب ڈاکٹر خورشید احمد فارق صاحب استاد ادبیات عربی دہلی یونیورسٹی)

(۷)

رسول اللہ کے بعد دشمنِ خدا کی گمراہی اور بڑھی اور اس گمراہی میں چند اہلِ خرد کو چھوڑ کر سارے بنو حنیفہ نے اس کا ساتھ دیا، ان کے لئے رجّال بن عنفوہ کی یہ شہادت سب سے بڑا فتنہ ثابت ہوئی کہ رسول اللہ نے مسیلمہ کو خلافت میں شریک کر لیا ہے، رجّال کا قصہ یہ ہے کہ وہ اپنی قوم کے ایک وفد کے ساتھ رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہوا، قرآن پڑھا اور سنّت سے واقفیت حاصل کی۔ ابن عمرؓ: ہماری نظر میں وہ سارے وفد سے افضل تھا اس نے سورہ بقرہ اور آل عمران پڑھی اور اُبَیّ بن کعبؓ کے پاس تلاوتِ قرآن کے لئے جاتا تھا، وہ لوٹ کر یمامہ گیا اور اس بات کی جھوٹی شہادت دی کہ رسول اللہ نے مُسیلمہ کو خلافت میں شریک کر لیا ہے، رجّال کی راست بازی اور حق گوئی مسلّم تھی اس لئے اس کی یہ گواہی بنو حنیفہ کے لئے سب سے بڑا فتنہ ثابت ہوئی۔

رافع بن خدیجؓ: رجّال کا خضوع و خشوع، پابندی سے قرآن خوانی اور صلاح کی طرف میلان جو دیکھتا حیرت میں رہ جاتا، ایک دن رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس آئے، رجّال چند لوگوں کے ساتھ ہمارے پاس بیٹھا تھا، آپ نے فرمایا: "اس گروہ کا ایک فرد دوزخی ہے۔" میں نے آنکھ اٹھا کر دیکھا تو میرے سامنے ابوہریرہؓ، ابو اروٰیؓ دوسی، طفیل بن عمرو دوسی اور رجّال بن عنفوہ: یہ چار آدمی تھے، میں سب کو حیرت سے دیکھتا اور دل میں کہتا: "یہ بدنصیب کون ہے"؟ رسول اللہ کی وفات پر بنو حنیفہ مرتد ہو گئے تو میں نے رجّال کے بارے میں دریافت کیا تو لوگوں نے بتایا کہ وہ بھی گمراہ ہو گیا، اور یہ کہ اس نے مسیلمہ کے حق میں شہادت دی کہ رسول اللہ نے اپنے بعد اس کو خلافت میں شریک

بنا لیا ہے، یہ سن کر میں نے کہا واقعی رسول اللہؐ نے ٹھیک کہا تھا کہ اس جماعت کا ایک فرد دوزخی ہے، لوگوں نے رحّال کو کہتے سنا: دو مینڈھے سینگوں سے لڑ رہے ہیں (محمد اور مسلیمہ) ان میں ہمیں اپنا مینڈھا زیادہ پسند ہے۔"

ابن نیکری یمامہ کے معزز اور ممتاز لوگوں میں تھا، وہ اسلام پر قائم تھا لیکن ربدلے ہوئے حالات میں) اپنا اسلام چھپائے ہوئے تھا، وہ رحال کا دوست تھا، اس نے ذیل کے شعر کہے جن کا یمامہ میں ایسا چرچا ہوا کہ عورت، بچہ، بچی سب کی زبان پر تھے۔

یاسعاد الفؤاد بنت أثال	طال لیلی بفتنة الرحال
سعاد بن اثال، میرے دل کی ملکہ	رحّال کے فتنہ سے میری راتیں دراز ہو گئیں
إنها یا سعاد من فتنة الدهر	علیکم کفتنة الدجال
سُعاد، یہ فتنہ تمھارے لئے ایک بڑا حادثہ ہے	دجال کے فتنہ کی طرح
إن دینی دین النبی وفی القوم	رجال علی الهدی أمثالی
بلا شبہہ میرا دین وہی ہے جو محمد کا ہے	اور بنو حنیفہ میں مجھ جیسے کافی مسلمان موجود ہیں
أهلك القوم محكم بن طفیل	ورجال لیسوا لنا برجال
محکم بن طفیل نے بنو حنیفہ کو تباہ کر دیا	اور ایسے لیڈروں نے جو ہمارے لیڈر نہیں ہیں
بزهم أمرهم مسیلمة الیوم	فلن یرجعوه أخری اللیالی
مسیلمہ نے اُن کا اقتدار و اختیار چھین لیا	اور وہ ہرگز کبھی اس کو واپس نہ لے سکیں گے
إن تكن میتتی علی فطرة الله حنیفا	فأننی لا أبالی
اگر میں فطرۃ اللہ پر ایک حنیف مسلمان کی طرح	مروں تو مجھے موت کا کوئی خوف نہیں۔

ان اشعار کا علم جب مسیلمہ، محکم اور یمامہ کے اشراف کو ہوا تو انھوں نے ابن نیکری کو گرفتار کرنا چاہا، لیکن وہ بھاگ گیا اور خالد بن ولیدؓ سے جا ملا اور ان کو یمامہ کی صورت حال اور بنو حنیفہ کی عسکری کمزوریوں سے مطلع کیا۔

مورخ کہتے ہیں کہ ایک حنفی جو اسلام لایا اور پھر کافی عرصہ رسول اللہؐ کی صحبت سے مستفید ہو کر مسلمان ہو گیا تھا، اس کو رسول اللہ نے مسیلمہ کو لانے کے لیے یمامہ بھیجا، یہ شخص کہتا تھا کہ اگر مسیلمہ نے کسی کی بات مانی تو میری ضرور مانے گا، وہ یمامہ جا کر مسیلمہ سے ملا اور کہا کہ محمدؐ کی خواہش ہے کہ تم ان سے ملاقات کرو، اگر تم گئے تو خوش خوش لوٹ کر آؤ گے، حنفی نے تالیفِ قلب کے لئے خوب چکنی چپڑی باتیں کیں، وہ مسیلمہ سے تنہائی میں ملا کرتا اور اس کو مدینہ چلنے کی ترغیب دیتا، جب وہ زیادہ پیچھے پڑا تو مسیلمہ نے کہا کہ میں سوچ سمجھ لوں، اس کے بعد اس نے رجال بن عنفوۃ، اور اپنے دوسرے مشیروں سے صلاح کی تو سب نے جانے سے منع کیا اور کہا اگر تم گئے تو محمد تم کو مار ڈالیں گے، تم نے ان کی باتیں نہیں سنیں، چنانچہ مسیلمہ نے حنفی کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس خود جانے سے انکار کر دیا، لیکن اس کے ساتھ رسول اللہؐ سے گفتگو کے لئے اپنے دو معتمد بھیج دیئے، یہ دونوں رسول اللہؐ کے پاس آئے، ایک نے کلمہ شہادت پڑھا اور صرف رسول اللہ کا نام لیا (اشہد ان محمداً عبدہ ورسولہ) اور جو باتیں کرنا تھیں کیں، جب وہ فارغ ہوا تو دوسرے نے کلمہ شہادت پڑھا اور رسول اللہ کے نام کے ساتھ مسیلمہ کا نام بھی لیا، (اشہد ان محمداً و مسیلمۃ رسولا اللہ) رسول اللہؐ نے کہا: تو جھوٹا ہے (مسیلمہ رسول نہیں) اس کو پکڑ کر قتل کر دو۔ صحابہ اس کی طرف جھپٹے اور اس کا کالر پکڑ کر گھسیٹنے لگے، اس کے ساتھی نے اس کا ٹیکا پکڑ لیا اور کہنے لگا: رسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر قربان اس کو معاف کیجئے۔ صحابہ نے جب اس کو چھوڑا تو اس نے کلمہ شہادت پڑھا اور صرف رسول اللہؐ کا نام لیا، وہ اور اس کا ساتھی دونوں مسلمان ہو گئے، رسول اللہؐ کے انتقال کے بعد وہ اپنے بال بچوں کے پاس یمامہ چلے گئے۔ اور عجب بات یہ ہے کہ جس نے غلط کلمہ شہادت پڑھنے والے کا ٹیکا پکڑا تھا وہ فتنہ میں مبتلا ہوا اور مسیلمہ کے ساتھ لڑتا ہوا مارا گیا، اور وہ جس کا ٹیکا پکڑا گیا تھا اسلام پر قائم رہا، اور خالدؓ کو بنو حنیفہ کے عسکری راز بتاتا تھا، رسول اللہؐ کے سفیر نے جسے انھوں نے مسیلمہ کے پاس بھیجا تھا ان کو اپنی چکنی چپڑی باتوں کا حال بتایا اور یہ کہ اگر رجال ان کو نہ روکتا تو وہ آنے کے لئے تیار ہو گیا تھا۔ رسول اللہ نے فرمایا: خدا مسیلمہ کو قتل کرے گا اور اس کے ساتھ رجال کو بھی خدا نے ایسا ہی کیا اور ان دونوں کے بارے میں اپنا وعدہ پورا کر دکھایا۔

مُسیلمہ نے اپنی گمراہی اور خدا پر بہتان تراشی میں سَجاح کی گمراہی بھی شامل کر لی، وہ بنو تمیم کی ایک عورت تھی، اس کے قبیلے نے اس کو نبی مان لیا تھا، اس نے وحی کا دعویٰ کیا، ایک موذن اور حاجب (داروغۂ در) مقرر کیا اور ایک منبر بھی بنوایا، اس کے ہم قبیلہ جب جمع ہوتے تو کہتے: سیاست وحکومت ان لوگوں کا حق ہے جو سَجاح کے رشتہ دار ہوں، عُطارد بن حاجب بن زُرارہ کہتا ہے:

ہماری نبی ایک عورت ہے جس کا ہم حکم بجا لاتے ہیں۔ جب کہ دوسرے لوگوں کے نبی مرد ہوتے ہیں۔ مدعی نبوت بننے کے کچھ عرصہ بعد سَجاح، مسیلمہ سے لڑنے نکلی، اور اپنے ساتھ ان تمیموں کو بھی لے لیا جو اس کے ہم خیال تھے اور جن کی رائے تھی کہ سَجاح، مسیلمہ کی نسبت نبوت کا زیادہ مستحق ہے۔ جب سجاحؔ مسیلمہ کے پاس آئی تو مسیلمہ اس سے تنہائی میں ملا اور کہا آؤ نبوت کے بارے میں تنہائی میں باہم گفتگو کر لیں، اور دیکھیں ہم دونوں میں نبوت کا زیادہ اہل کون ہے۔ سَجاح نے اس تجویز کو خوش آمدید کہا، اس کے بعد موٴرخوں نے مسیلمہ کی سَجاح کے ساتھ ایسی باتیں بیان کی ہیں جو نظر انداز کرنے کے قابل ہیں۔ ایک روایت ہے کہ جب خالد بن ولیدؓ نے باغی عربوں کی گوشمالی کی تو سَجاح یہ سوچکر کہ ملک عرب میں مسیلمہ سب سے زیادہ طاقتور سردار اور یمامہ سب سے زیادہ محفوظ جگہ ہے، اس کے پاس پناہ لینے آئی، اس نے موذن شبث بن ربعی کو ہدایت کر دی کہ اذان میں مسیلمہ کے نبی ہونے کی شہادت دیا کرے (اشہد ان مسیلمہ رسول اللہ) جب اس کی مسیلمہ سے ملاقات ہوئی تو اس نے کہا: میں نے سب کو چھوڑ کر صرف تم پر نظر ڈالی ہے اور تمہارا نام روشن کیا ہے حتیٰ کہ میرا موذن اذان میں بھی تمہارا نام لیتا ہے"۔ اس کے بعد مسیلمہ نے سجاح سے نبوت کے بارے میں خفیہ بات چیت کی، جب مسیلمہ مارا گیا تو خالدؓ نے سَجاح کو پکڑ لیا، سَجاح مسلمان ہو گئی اور اپنے وطن لوٹ کر حسب سابق زندگی گذارنے لگی۔

اپنے اس کذاب کے ہاتھوں بنو حنیفہ سخت آزمائش میں مبتلا ہوئے، وہ اُن کے بیماروں کے لئے استغفار کی اور ان کے نومولود بچوں کے لئے برکت و کامرانی کی دعا کرتا تھا، اور ان کو اپنی ابلہ فریبیوں سے قطعاً نہ روکتا تھا۔ کچھ لوگ ایک نوزائیدہ بچہ کو اس کے پاس لے کر آئے، اس نے بچہ کے سر پر ہاتھ پھیرا اور لکڑی ہو جیوزم ضربیں اس کے سر پر لگائیں، ایک اور شخص آیا اور کہا: ابو ثمامہ میں مالدار ہوں،

اس بچہ کے علاوہ میرا کوئی بچہ دو سال سے زیادہ زندہ نہیں رہتا، اس کی عمر اس وقت دس برس ہے، کل میرے ہاں ایک اور بچہ پیدا ہوا ہے میں چاہتا ہوں کہ آپ اس کے لئے عمر درازی کی دعا کریں۔"
مسیلمہ: میں تمھاری خواہش پوری کرادوں گا، پھر اس نے بتایا کہ (خدا نے) نوزائیدہ کی عمر چالیس سال منظور کی ہے، وہ آدمی خوش خوش لوٹا گھر پہنچکر کیا دیکھتا ہے کہ بڑا لڑکا ایک کنوئیں میں گر چکا ہے، اور چھوٹا نزع کے عالم میں ہے، شام ہوتے ہوتے دونوں مرجاتے ہیں، یہ دیکھ کر ان کی ماں کہتی ہے: بخدا ابو ثمامہ کو خدا کے ہاں وہ منزلت حاصل نہیں جو محمد کو ہے"۔ بنو حنیفہ نے ایک کنواں کھودا جس میں میٹھے پانی کا سوتا تھا، وہ مسیلمہ کے پاس آئے اور درخواست کی کہ کنوئیں پر جا کر دعا کرے کہ وہ ان کے لئے باعثِ برکت ثابت ہو، مسیلمہ نے کنوئیں میں تھوکا تو اس کا پانی کھاری ہوگیا۔

ابوبکر صدیقؓ نے خالد کو تاکید کی تھی کہ بنو اسد اور غطفان نیز نواحِ مدینہ کے باغیوں سے فارغ ہوکر یمامہ کا رخ کریں، خالدؓ نے ان پر فتح پائی تو کچھ باغی مدینہ نکل بھاگے اور ابوبکر صدیقؓ سے درخواست کی کہ ہم سے بیعت لیجئے اور ہمیں امان دیجئے۔ انھوں نے کہا: مجھ سے تمھاری بیعت اور تمھارے لئے میری امان یہ ہے کہ تم خالد بن ولیدؓ اور ان کی فوج سے جا ملو، خالد جس کے بارے میں لکھیں گے کہ اس نے جنگ یمامہ میں شرکت کی، اس پر کوئی آنچ نہ آئے گی اور وہ اسلام کی امان میں رہے گا، جو حاضر ہیں وہ غیر حاضروں کو یہ خبر پہنچادیں، میرے پاس مت آؤ، خالد کے پاس جاؤ"۔ ابوبکر بن جہم کہتے ہیں کہ نواحِ مدینہ سے جو عرب خالد کے لشکر میں ضم ہوئے یہی لوگ تھے جو جنگ یمامہ میں تین بار پسپا ہوئے اور مسلمانوں کو مصیبت میں ڈالا۔

شریک بن فزاری: میں عُیینہ بن حصن (فزاری) کی طرف سے جنگ بزاخہ میں شریک تھا، پھر توفیق ایزدی میرے شاملِ حال ہوئی اور میں مسلمان ہوکر ابوبکرؓ کے پاس آیا، انھوں نے مجھے حکم دیا کہ خالد کے پاس جاؤں اور ایک خط دیا جس کا مضمون تھا:

"واضح ہو کہ تمھارا ایلچی تمھارا خط لیکر آیا، جس میں تم نے بزاخہ میں خدا کی عنایت کردہ فتح اور اسد وغطفان کی گوشمالی کا ذکر کیا ہے، اور لکھا ہے کہ اب تم یمامہ کی طرف پیش قدمی کررہے ہو جیسا کہ میں نے

تم کو ہدایت کی ہے، اللہ وحدہٗ لاشریک لہٗ سے ڈرتے رہو، اپنے ساتھی مسلمانوں کے ساتھ باپ کی طرح لطف وشفقت سے پیش آؤ۔ خالد بن ولیدؓ! بنو مغیرہ کی تمکنت سے بچے رہنا، میں نے تمہیں سالار بنا کر اس شخص کی بات ٹال دی ہے جس کی بات کبھی نہیں ٹالی (یعنی عمر بن خطابؓ) جب بنو حنیفہ کے پاس پہنچو تو تدبر سے کام لینا، تم اب تک ان جیسے دشمن سے مقابل نہیں ہوئے ہو، کیونکہ ان کا کل قبیلہ اول سے آخر تک تمہارے خلاف ہے، اور ان کا علاقہ بڑا بھی بہت ہے، جب تم وہاں پہنچو تو سارے معاملات کا انتظام خود کرنا، اپنے میمنہ، میسرہ اور رسالوں پر مخلص افسر مقرر کرنا، رسول اللہؐ کے ممتاز صحابہ سے مشورہ کرنا اور ان کے احترام و منزلت کا پورا لحاظ رکھنا۔ جب بنو حنیفہ صفیں درست کر کے لڑنے کے لئے آمادہ ہوں تو جیسے وہ لڑیں اسی طرح تم لڑنا: اگر وہ تیر چلائیں تو تم بھی تیر چلانا، اگر وہ نیزہ بازی کریں تو تم بھی نیزہ بازی کرنا، اور جب وہ تلوار سے لڑیں جس کے معنی ہیں یقینی موت، تو تم بھی تلوار سے لڑنا، اگر خدا تم کو فتح عطا کرے تو خبردار ان کے ساتھ نرمی کا برتاؤ نہ کرنا، ان کے زخمیوں کا کام تمام کرنا، ان میں جو بھاگ جائیں ان کا تعاقب کرنا، اور جو تمہارے ہاتھ آجائیں ان کو تلوار کے گھاٹ اتارنا، اور آگ میں جلا دینا، میری ان ہدایات کی خلاف ورزی نہ ہو، والسلام علیک۔" یہ خط پڑھ کر خالدؓ نے کہا: سمعاً وطاعۃً (بہت اچھا تعمیل حکم کروں گا)

اہل یمامہ کو جب معلوم ہوا کہ خالد ان جیسے باغیوں کی سرکوبی کر کے دھاوے مارتے ان کی طرف آرہے ہیں تو وہ بوکھلا گئے، ان کا ایک مقتدر سردار تھا حُکم بن طفیل وہ ساری رات بستر پر کروٹیں بدلتا اور کہتا

مسافر ہمیں بری خبریں لاکر سناتے ہیں — کیا سب مسافر جھوٹ بولتے ہیں ؟

أری الرُّکبان تُخبر ما کرهنا — أکُلّ الرکب یکذب ما یقول

نہیں سب جھوٹ نہیں بولتے — کبھی کوئی تھوڑا سا جھوٹ بول دیتا ہے

ألا، لا لیس کلهم کذوبا — وقد کذبوا وکذبهم قلیل

انھوں نے سچ کہا ہماری اُن سے — اور ان کی ہم سے اگر وہ لڑے تو بڑی سخت اور لمبی لڑائی ہوگی۔

وقد صدقوا الیھم منا ومنھم لنا إن جار بوا یوم طویل

یہ اشعار سنکر ابو حنیفہ نے سمجھ لیا کہ محکم اپنی گمراہی پر قائم ہے، مسیلمہ کو بھی اطمینان ہوا، محکم بن طفیل یمامہ کا ایک وجیہ سردار تھا اور صحابی زیاد بن لبیدؓ انصاری کا دوست۔ خالدؓ نے راستہ میں زیادؓ سے کہا کہ تم محکم کو کوئی ایسی بات کہلا بھیجو جس سے اس کا حوصلہ پست ہو، زیادؓ نے ایک سوار کی معرفت محکم کو یہ شعر بھیجے اور ایک قول یہ ہے کہ مدینہ سے حسان بن ثابتؓ شعر لیکر گئے تھے:

محکم بن طفیل واہ واہ! قدرت نے تمہیں کیسا وادی کا سانپ (مراد مسیلمہ) عطا کیا ہے

یا محکم بن طفیل قد أتیح لکم لله درّ أبیکم حیة الوادی

محکم بن طفیل تم لوگ ان بکریوں کی طرح ہو جنھیں گڈریئے نے بھیڑیوں کے حوالہ کر دیا ہو

یا محکم بن طفیل إنکم نفر کالشاء أسلمہا الراعی لآساد

کیا تم کو مسیلمہ کذاب سے بہتر لیڈر اپنی قوم، اولاد اور دوستوں میں نہیں ملا۔

ما فی مسیلمۃ الکذاب من عوض من دار قوم وأخوان وأولاد

چادر پوش خالد کی طرف سے بے خوف نہ ہونا۔ غبار کے نیچے شکاری کتوں کی طرح چست اور نڈر جانباز موجود ہیں۔

لا تأمنوا خالداً بالبرد معتجرا تحت العجاجۃ مثل الأغضف العادی

یمامہ پر ایک مستقل تباہی آئے گی۔ اگر خالد کے سوار بیاسے نیزے لئے یہاں گھس پڑے

ویل الیمامۃ ویلاً لا فراق لہ إن جالت الخیل فیہا بالقنا الصادی

بخدا یہ سوار اس وقت تک تمہارے سامنے سے اپنے گھوڑے نہ ہٹائیں گے۔

جب تک تم عاد و ثمود کی طرح تباہ نہ ہو جاؤ گے۔

واللہ لا تنثنی عنکم أعنتہا حتی تکونوا کأهل الحجر أو عاد

ایک طرف یہ اشعار محکم بن طفیل کو موصول ہوئے، اور دوسری طرف اس کو یہ خبر ملی کہ خالد بن ولیدؓ فوج لئے آرہے ہیں محکم نے کہا: خالد کچھ چاہتے ہیں اور ہم کچھ اور۔ اور خالد اس بات سے انکار نہیں

کر سکتے کہ بنو حنیفہ میں ایسے مخلص اور جان نثار لوگ ہیں جن کو مسیلمہ نے اپنا شریک و معتمد بنا لیا ہے، اگر خالد یہاں آئے تو وہ دیکھ لیں گے کہ ان کے سامنے ان لوگوں سے مختلف لوگ ہیں جن سے اب تک ان کا سابقہ پڑا ہے، پھر اس نے اہلِ یمامہ کے سامنے ایک تقریر کی جس میں کہا: آپ کا مقابلہ ایسے لوگوں سے ہے جو اپنے لیڈر پر جان نثار کرتے ہیں، آپ بھی اپنے لیڈر پر جان نثار کر دیجئے، اسد اور غطفان کی طرف خالدؓ نے تلوار کی دھار سے اشارہ کیا تو وہ بدکنے شترمرغ کی طرح سرپٹ بھاگ گئے (اور آپ کو یہ بھی یاد رہے) کہ بزاخہ میں جو لوگ خالدؓ کے ہاتھ آئے اُن کو اس نے آگ میں جلا دیا۔ پھر اس نے بنو حنیفہ کا حوصلہ بڑھانے کے لئے کہا "آپ مسلمانوں سے کسی طرح کم نہیں ہیں"۔ (باقی)

تصنیف :- ابوالکلام آزاد

ترتیب :- عابد رضا بیدار

آزاد — ایک عظیم صحافی

الہلال اور البلاغ :- ہندستانی اخبار نویسی کا ایک اہم باب

(عابد رضا بیدار - سیرو ہاؤس - نئی دہلی)

اگر میری ترتیب سچ مچ کسی قابل ہوتی تو میں اس کا انتساب کرتا، اپنے عہد کے
سب سے بڑے صحافی اور سب سے بڑے مسلمان سید ابوالاعلیٰ مودودی کے نام
جس کی تحریک سے مجھے شدید اختلاف ہے مگر جس کے خلوص کی قسم
کھائی جا سکتی ہے اور جس کے جنون سے سودا کرنے کے بانکپن نے اس سے
اختلاف کرنے والوں کو بھی کچھ کر جانے کا حوصلہ بخشا ہے۔

الہلال اور البلاغ کی اہمیت، ماہیت اور کیفیت، اور اسلوب اور مواد کا تفصیلی تجزیہ، اور اس کے ساتھ ان کی شمولات کا ایک تفصیلی اشاریہ اس سے پہلے پیش کیا جا چکا ہے (''اردو ادب'' آزاد نمبر) میری زبانی الہلال سے متعارف ہونے کے بعد، صحافت، متعلقاتِ صحافت، صحافی کا منصب، صحیفہ نگاری کی تقسیم کار، اور معیار، اردو صحافت میں الہلال کا رول اور الہلال کی تحریک، دعوت اور مقصد و منہاج پر خود ایڈیٹر الہلال کی زبانی کچھ سنیئے۔ یہ ساری تحریریں مولانا کے اپنے قلم سے ہیں۔ میں نے صرف اتنا کیا ہے کہ مختلف بکھری ہوئی جگہوں سے جمع کر کے مناسب عنوانوں کے تحت ترتیب دیدیا ہے۔ 'برہان' میں میری اس ترتیب کو 'اردو ادب' آزاد نمبر: والے مقالے کے دوسرے حصے یا ضمیمے کے طور پر پڑھا جا سکتا ہے۔

موجودہ ترتیب کا سارا مواد میں نے الہلال و البلاغ ہی سے لیا ہے۔ مولانا مہر کی نقشِ آزاد میں ایک اہم خط کو دیکھ کر مجھے اس خول کو توڑ دینا پڑا، خط کا متعلقہ حصّہ میں نے موجودہ ترتیب کے دیباچے کے طور پر استعمال کر لیا ہے۔

مجھے امید ہے، میری اس ترتیب سے مولانا کے صحافی ذہن کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔

(بیدار)

(۱)

انقلاب کے پانچ نمبر تھے، جو میری نظر سے گذرے۔ آپ نے زمیندار سے الگ ہو کر نیا اخبار جاری کیا،

لیکن اس سے زیادہ کوشش نہ کی کہ زمیندار کی ہو بہو ایک دوسری شکل ہو۔ جہاں تک مسلک کا تعلق ہے، ضرورت نہ تھی کہ کسی تغیر کا اعلان کیا جاتا لیکن کوشش کرنی تھی کہ اس سطح سے نسبتہً بلند سطح لوگوں کے سامنے آئے جو "زمیندار" کی قائم ہو چکی ہے۔ جہاں تک روزانہ اخبار کا تعلق ہے اردو میں اس وقت تک کوئی بلند کام انجام نہیں پایا اور سعی و تلاش کا پورا میدان باقی ہے۔ اگر آپ تھوڑی سی محنت گوارا کریں تو کم از کم "زمیندار" کی سطح سے ایک بلند سطح قائم ہو جائے اور جو لوگ "زمیندار" خریدتے ہیں، وہ بھی انقلاب کی ضرورت محسوس کریں۔

مثلاً اس پر قناعت نہ کیجئے کہ تار کی خبروں کا ترجمہ کر دینے اور ایڈیٹوریل صفحے کے لکھ دینے کے بعد ایڈیٹوریل اسٹاف کا کام ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ بھی کچھ مواد اخبار میں ہونا چاہیے۔ اور اس کا بہ آسانی انتظام ہو سکتا ہے۔ عام انگریزی اخبارات میں فوائد اور دلچسپی کی اتنی باتیں ہوتی ہیں کہ اگر کسی ایک اخبار ہی سے کالم نصف کالم کا مواد اخذ کر لیا جائے تو اردو روزانہ کے دو تین کالموں کے لئے بہترین ذخیرہ مہیا ہو جا سکتا ہے۔ اس کا بہترین طریقہ تو یہ ہوگا کہ دس پندرہ روپیہ ماہوار کا خرچ گوارا کر کے انگلستان کے چند رسائل اور اخبارات منگوائے جائیں، لیکن اگر ایسا نہ ہو سکے تو خود ہندستان کے انگریزی اخبارات کافی ہیں۔ "اسٹیٹسمین"، "انگلشمین"، "ٹائمز آف انڈیا"، "مدراس ٹائمز"، اور "پایونیر" میں بے شمار چیزیں کام کی ہوتی ہیں۔ اور اردو اخبار کا ایک قلم بھی انھیں مس نہیں کرتا خصوصاً "اسٹیٹسمین" اور "انگلشمین" کے ہفتہ وار پرچوں میں تو اس قدر مفید معلومات ہوتی ہیں کہ صرف انھیں کا اقتباس ہفتہ بھر تک کام دے سکتا ہے۔

اردو میں صرف ترجمہ اور اقتباس سے اس قدر مفید اور دلچسپ اخبار بن سکتا ہے کہ اس کا ہر نمبر پڑھنے والوں کے لئے فوائد و معلومات کا ایک درس ہو۔

عام مسلمانوں کو بلاشبہ سیاسی و معاشرتی معلومات سے دلچسپی نہیں ہے، لیکن اگر ہماری اخبار نویسی مقاصد سے خالی نہیں ہے تو ہمیں پیدا کرنی چاہیے۔ عوام کی دلچسپی کی چیزیں لکھی جائیں اس کے ساتھ ہی مفید معلومات بھی ان تک پہنچا دی جائیں۔ دنیا کے ہر گوشے میں زمانے کی رفتار تیز ہے، ہندوستان کے لئے سست نہیں ہو سکتی۔ یہاں بھی وقت تیزی سے نکل جائے گا اور مسلمان اس منزل پر بہت جلد اپنے آپ کو پائیں گے جہاں خود ہندستان کی اسلامی زندگی کے لئے انھیں اپنی عدم استعداد پر متاسف ہونا پڑے گا۔ ضرورت ہے کہ لوگوں

میں مسائل و حوادث کے فہم و نظر کا سیاسی ذوق پیدا کیا جائے اور ایسی چیزیں ان کی معلومات میں لائی جائیں جن سے ان کی ذہنیت میں بلندی و متانت پیدا ہو۔ دنیا کی عام سیاسی و معاشرتی حالت، دنیا کی مختلف قومی تحریکات، علمی و تمدنی تغیرات، مغرب و مشرق کی کشمکش کے نئے گوشے، مشرقی ممالک و اقوام کی نئی سرگرمیاں اور اسی طرح کی ضروری معلومات سے اگر مسلمانوں کے اخبارات خالی رہیں تو یہ ان کی ذہنی پستی کا سب سے بڑا ذریعہ ہوگا۔ اس سے بھی بڑھ کر روزانہ اخبارات کے لئے لکھنے کی جو چیزیں ہیں، وہ ملک کی سیاسی حالت و نوعیت ہے۔ ہندوؤں کے مقابلے میں بحیثیت جماعت مسلمانوں کی ایک بہت بڑی کوتاہی یہ ہے کہ ان کے عوام ملک کی سیاسی حالت سے جس قدر واقفیت رکھتے ہیں اس قدر ہمارے خواص بھی نہیں رکھتے۔ نتیجہ اس کا یہ ہے کہ اگرچہ ہندوؤں کے مقابلے میں شور و غل بہت مچایا جاتا ہے، لیکن سیاسی مقابلہ و کشاکش کی صحیح استعداد پیدا کرنے کی کوئی فکر نہیں کرتا۔ ہندستان جدید اور کانسٹی ٹیوشنل زندگی اختیار کر چکا ہے۔ آیندہ جو کچھ بھی ہوگا، نیابتی اور انتخابی اصولوں پہ ہوگا اور زندگی کے ہر میدان میں وہی جماعت کامیاب ہوگی، جو سیاسی زندگی کے لئے صحیح اور طاقتور رائے عام اپنے ساتھ رکھے گی۔ نوکریوں اور فرقہ وارانہ حقوق کا بھی تمامتر دار و مدار اسی پہ ہے۔ پس ضروری ہے کہ عام مسلمانوں کی سیاسی تعلیم و ترقی کے لئے بہ کثرت مضامین لکھے جائیں۔ انھیں تبلایا جائے کہ ہندستان کا نظامِ حکومت کیا ہے، مستقبل کے تغیرات کیا کیا متوقع ہیں، دنیا کے موجودہ سیاسی اصولِ مملکت کس طرح ہندستان پہ منطبق ہو سکتے ہیں، نیابتی اور انتخابی اصولوں سے کیا مقصود ہے؟ اور مسلمان کیونکر ہندوستان میں ایک طاقتور نیابتی زندگی حاصل کر سکتے ہیں، یہ مباحث اس قدر سہل اور دلچسپ یا افتادہ ہیں کہ بغیر کسی محنت و کاوش کے لکھے جا سکتے ہیں۔ کم از کم دوسرے تیسرے دن بہ عنوان مختلف اس کا کوئی نہ کوئی پہلو واضح کرنا چاہیے۔ صرف شدھی اور سنگٹھن کو پیٹتے رہنے سے مسلمان طاقتور نہیں ہو جائیں گے۔

البتہ یہ ضروری ہے کہ یہ چیزیں اس طرح نہ لکھی جائیں کہ لوگ اکتا جائیں۔ آپ کو اخبار چلانا اور عوام ہی میں مقبول بنانا ہے، ایڈیٹوریل کالموں میں وہ سب کچھ لکھتے رہیں، جو لکھا کرتے ہیں۔ پہلے صفحے کی گنجائش اچھی خاصی ہے جو نصف کے قریب لوح میں ضائع ہو جاتی ہے۔ اس میں گنجائش نکالیے اور کم از کم دو تین کالم اس قسم کے تراجم و مطالب کے لئے مخصوص کر دیجیے۔[۱]

---

[۱] مکتوب بنام غلام رسول مہر مورخہ ۱۶ اپریل ۱۹۲۷ء۔ "نقشِ آزاد" ۲۰ - ۲۳

(۲)

یورپ میں اخبارات و رسائل اپنی نوعیت اور مقاصد کے لحاظ سے ایک عام تقسیم کے ماتحت ہیں اور ہر نوعیت کا رسالہ اپنے دائرے میں محدود رہ کر تقسیم عمل کے اصول پر کار بند رہتا ہے۔ پہلی قسم روزانہ اخبارات کی ہے،... دوسری قسم ہفتہ وار رسائل کی ہے، جن کو ہم جرنل کہتے ہیں، اور تیسری قسم سہ ماہہ، ماہوار یا مہینے میں دوبار نکلنے والوں بشکل کتاب رسائل کی۔ جرنل گویا روزانہ اخبارات اور ماہوار رسائل میں ایک بین بین برزخی قسم ہے جو اخبارات کے سیاسی مباحث اور ماہوار رسائل کے علمی مقالات کا مجموعہ ہوتا ہے... ٹرکی اور مصر کے پریس کا بھی بہ لحاظِ تقسیم یہی حال ہے۔

مگر اردو پریس میں ابتدا سے عجیب طرح کی طوائف الملوکی رہی۔ پریس کی مشکلات کے سبب (جس کی علت حقیقی ٹائپ کا رائج نہ ہونا تھا) روزانہ اخبارات بالکل نہیں نکلے، صرف ہفتہ وار رسائل نکلتے رہے، لیکن ان کے مضامین کی ترتیب ابتدا سے روزانہ اخبارات کی سی رہی اور سات سات دن پرانی خبروں سے کالم کے کالم سیاہ ہوتے رہے۔ پبلک بھی قلتِ قیمت کے سبب سے اس کی عادی ہوگئی، اور ہر اخبار سے دو دو سطروں کی خبروں سے لبریز صفحات کا مطالبہ کرتی رہی۔ بہت سے اخبارات نے ماہوار رسائل کی طرح علمی مضامین بھی شائع کرنا شروع کر دیے اور اس میدانِ مسابقت کا گوئے فخر اس کے ہاتھ رہا جس نے کسی ناول یا ضخیم کتاب کا ترجمہ بھی شائع کرنا شروع کر دیا۔ جن لوگوں سے ہفتہ وار اخبار کی دقتیں برداشت نہیں ہوسکیں انھوں نے ماہوار رسائل نکالے، لیکن جرنل کا مفہوم پیشِ نظر رکھ کر ایک ہفتہ وار رسالہ بھی آج تک شائع نہ ہوا۔

سب سے پہلی بات جو ہمیں اپنے احباب سے عرض کرنی ہے وہ یہ ہے کہ وہ الہلال سے اس کے فرائض کا مطالبہ کرتے ہوئے یہ پیشِ نظر رکھیں کہ وہ اخبار نہیں، بلکہ ہفتہ وار رسالہ ہے[1]۔ ۔ ۔

موجودہ وقت صرف اس لئے ہے کہ کام کیا جائے، ہر شعبے میں صرف اس کی ضرورت ہے۔ پس مختلف مضامین کا اکٹھا کر دینا، گو ایک رسالے کی تشکیل صوری کے لئے کافی ہو مگر معناً کافی نہیں۔ ضرورت

[1] الہلال۔ پہلی جلد کا دوسرا شمارہ، ۲۰ جولائی ۱۹۱۲ء۔

اس کی ہے کہ آج کل نئے رسائل جو شائع ہوں وہ علاوہ جمع مضامین و تختۂ مولفانہ کے کوئی خاص مقصد بھی اپنے سامنے رکھتے ہوں۔ اردو زبان کی نظم و نثر میں ابھی کام کے تمام گوشے خالی ہیں۔

پبلک کا مذاق ارباب صحائف و رسائل کے رحم کا طالب ہے اب کچھ نہ کچھ اردو پریس کی سطح بلند ہونی چاہیئے۔ بیشتر سے جو رسالے نکل رہے ہیں، ان کی محض تقلید کچھ بلند نظری کی بات نہیں، ہر شخص کو اپنے کاموں کے لئے کوئی نئی بلندی ڈھونڈنی چاہیئے۔ سطحی اور بدمذاق مضامین کی اشاعت سے خود ارباب قلم کے سامنے پست نمونے پیش ہوتے ہیں، اور پبلک کا مذاقِ سلیم زخمی ہوتا ہے۔ رسالوں کی ضخامت نصف کر دی جائے تو حرج نہیں لیکن ہر طرح کے رطب و یابس سے کیا فائدہ[۵]۔

نئے اخبارات جو نکلے ہیں یا شائع ہونے والے ہیں، بہتر ہے کہ ان میں مندرجۂ ذیل امور کا لحاظ رکھا جائے:

یورپ میں روزانہ، ہفتہ وار جرنل، ماہوار اور سہ ماہہ کی جو ترتیب اور مضامین و مقاصد کی تقسیم ہے، اس کو ضرور پیشِ نظر رکھنا چاہیئے۔ ایک وقت تھا کہ ملک میں اخبار بینی کا مذاق بہت کم تھا، اس لئے تقسیم عمل اس بارے میں ممکن نہ تھا اور ضرورت اس کی تھی کہ جیسے کچھ ہوں مگر اخبارات نکال دیے جائیں۔ مگر اب حالت بدل چکی ہے، پس ضرور ہے کہ رفتہ رفتہ اردو پریس کو صحیح اصولِ تقسیم کار اور ترتیبِ نظام عمل پر لایا جائے اور یہ طوائف الملوکی نہ ہو کہ ہفتہ وار اخبار، روزانہ اخبار کا مواد فراہم کر رہے ہیں اور ہفتہ وار، ماہوار رسائل کے سے مضامین کی تلاش میں ہیں، نتیجہ یہ ہے کہ کوئی ایک صنف بھی موجود نہیں، نہ روزانہ روزانہ ہیں، نہ ہفتہ وار، ہفتہ وار!

تصاویر اور کارٹون عمدہ اجزاء اخبار و رسائل میں سے ہیں اور موجب ازدیادِ اثر و رونقِ اخبار و وسیلۂ حسن تفہیم و تسہیل مطالب و مسائل۔ لیکن کسی کام کے کرنے کے لئے، اُسے کر دینا ہی شرط نہیں ہے، بلکہ اس طرح کرنا جس طرح دنیا میں کیا جاتا ہے۔ لیتھو کی چھپائی میں تصاویر کا انتظام ممکن نہیں، اور اگر ممکن ہے تو اس قدر اعلیٰ درجے کا کام جس کے مصارف کا عمل ممکن نہیں۔ پھر اس سے کیا فائدہ کہ چند سیاہی

۵۔ الہلال ۲۰ : ۱۸ ، ۷ رمئی ۱۹۱۳ء

کے دھبّوں سے صفحات سیاہ کر کے مذاقِ سلیم اور حسنِ نظر کو زخمی کیا جائے۔

البتہ کارٹون ممکن ہیں، لیکن یاد رہے کہ کارٹون کو وضع کرنا اور پھر ان کو بنانا ایک مستقل فنِ لطیف و دقیق ہے جس کے یورپ میں خاص خاص ماہرینِ فن ہوتے ہیں اور ان پر ہزارہا روپیہ صرف کیا جاتا ہے۔ اس کے لئے دقتِ خیال، نزاکتِ تمثیل، سرعتِ فہم، موادِ شاعری اور قوتِ مصوری کے ایک ہی دماغ میں ہونے کی ضرورت ہے، پھر ایسے قابل مصوروں کی، جن کے سامنے کارٹون کے تمام اجزا لفظوں میں پیش کردیے جائیں، اور وہ اس طرح انھیں جامۂ تصویر پہنا دیں، گویا اس کے سوا اور کوئی لباس ان کے لئے موزوں نہ تھا۔

مجکو خود بارہا کارٹون کا خیال ہوا، اور کئی بار بعض لطیف و نازک خاکے ذہن میں آئے، اس کا سامان بھی اور تمام مقامات سے بہتر موجود تھا، مگر میں نے بہتر نہ سمجھا کہ کسی کام کو کیا جائے، اور صاحبِ فن کی حیثیت سے نہ کیا جائے۔

پس اردو اخبارات یا تو کارٹون کا صیغہ بالکل چھوڑ دیں یا اس کی ذمہ داریوں کو پیشِ نظر رکھیں۔ یہ محض تمسخر نہیں ہے، بلکہ موجودہ ترقی یافتہ پریس کا ایک وقیع اور اہم کام ہے[1]۔

(۳)

ایک قوم کے مشہور صاحبِ ریاست اور آجکل کی قومی خدمات میں سربرآوردہ بزرگ الہلال کا پہلا دیکھ کر ارقام فرماتے ہیں:

"... میری طبیعت بے اختیار چاہتی ہے کہ الہلال کی کچھ خدمت انجام دوں ... تنہا آپ کہاں تک روپیہ لٹائیں گے، اس لئے بالفعل ... کا چک روانہ خدمت ہے اور آیندہ بھی اتنی ہی رقم بطور ماہوار اعانت کے ہمیشہ پہنچتی رہے گی ..."

ہم بزرگ موصوف کی اس رئیسانہ فیاضی کے نہایت تشکر گذار ہیں، مگر افسوس کہ اپنے احوالِ طبیعت سے مجبور ہونے کی وجہ سے متمتع نہیں ہو سکتے، اور ان کے عطیے کو پوری قدر شناسی کے ساتھ واپس کرتے ہیں ... ہم اس بازار میں سودائے نفع کے لئے نہیں، بلکہ تلاشِ زیان و نقصان میں آئے ہیں، صلہ و تحسین کے نہیں

---

[1] الہلال، ۲: ۱۹، ۱۴ر مئی ۱۹۱۳ء۔

بلکہ نفرت و دشنام کے طلب گار ہیں ۔۔۔۔ ایسوں کی مدد کر کے آپ کا جی کیا خوش ہوگا ۔۔۔۔

پھر یہ بھی نہیں معلوم کہ یہ عطیہ کس مقصد سے ہے، اگر آپ مجھکو خریدنا چاہتے ہیں تو یہ رقم تو ایک گراں قدر قیمت ہے، میں تو اپنی قیمت میں گھانس کی ایک ٹوکری کو بھی گراں سمجھتا ہوں، شاید چاندی اور سونے میں ملے ہوئے رؤسا کو خریدنے کے لئے اتنا روپیہ مطلوب ہو، ورنہ ہم ایسے خاک نشین درویشوں کی تو ایک پوری جماعت اتنے میں مل جائے، لیکن ہاں اگر اس سے میری رائے، اور میرا ضمیر، خریدنا مقصود ہو تو باادب واجب عرض ہے کہ ان خزف ریزہائے طلائی کی تو کیا قیمت ہے، کوہ نور، اور تختِ طاؤس کی دولت بھی جمع کر لیجئے، جب بھی وہ مع آپ کی پوری ریاست کے اس کی قیمت کے آگے ہیچ ہے، یقین کیجئے کہ اس کو سوائے شہنشاہِ حقیقی کے اور کوئی نہیں خرید سکتا اور وہ ایک بار خرید چکا:

دونوں جہان دے کے وہ سمجھے یہ خوش رہا
یاں آپڑی یہ شرم کہ تکرار کیا کریں

ہمارے عقیدے میں تو جو اخبار اپنی قیمت کے سوا کسی انسان یا جماعت سے کوئی رقم لینا جائز سمجھتا ہے، وہ اخبار نہیں، بلکہ اس فن کے لئے ایک دھبّہ ہے اور سر تا سر عار ہے، ہم اخبار نویسی کی سطح کو بہت بلندی پر دیکھتے ہیں اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا فرض ادا کرنے والی جماعت سمجھتے ہیں: وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ (۳ : ۱۰۱) پس اخبار نویس کے قلم کو ہر طرح کے دباؤ سے آزاد ہونا چاہیئے، اور چاندی سونے کا تو سایہ بھی اس کے لئے سمِ قاتل ہے۔ جو اخبار نویس رئیسوں کی فیاضیوں اور امیروں کے عطیوں کو قومی اعانت، قومی عطیہ، اور اسی طرح کے فرضی ناموں سے قبول کر لیتے ہیں وہ بہ نسبت اس کے کہ اپنے ضمیر اور نورِ ایمان کو بیچیں، بہتر یہ ہے کہ دریوزہ گری کی جھولی گلے میں ڈال کر، اور قلندروں کی جگہ قلمدان لے کر رئیسوں کی ڈیوڑھیوں پر گشت لگائیں اور ۔۔۔ ہر گلی کوچے کام ایڈیٹر کا، کی صدا لگا کر خود اپنے تئیں فروخت کرتے رہیں۔[1]

(۴)

مسلم گزٹ کے معاملات کی نسبت ۔۔۔ میں نے ۔۔۔ مالک مسلم گزٹ سے دریافت کیا تھا کہ مولوی سید

---

[1] الہلال، ۱: ۳/۲۶ جولائی ۱۹۱۲ء

وحید الدین صاحب سلیم کی علحدگی کے متعلق جو واقعہ سننے میں آیا ہے، وہ صحیح ہے یا نہیں۔

اس کے بعد مسلم گزٹ کا ایک پرچہ آیا جس کے پہلے صفحے پر مولوی صاحب کی علحدگی کی خبر اور ان کی پرجوش خدمات کا اعتراف تھا اور سب سے آخری صفحے پر اشتہارات کے اندر چھپا ہوا اعتذار و عفو طلبی کے متعلق بھی ایک نوٹ تھا جس میں لکھا تھا کہ مسلم گزٹ میں بعض مضامین قابلِ اعتراض نکل گئے ان کے متعلق افسوس، اور آیندہ کے لئے احتیاط . . . .

یہ سوال کسی شخص کو ایڈیٹری سے برطرف کر دینے کا نہیں ہے، ہر شخص جو کسی کو اپنی اعانت کے لئے رکھتا ہے حق رکھتا ہے کہ جب چاہے علحدہ بھی کر دے۔ یہ سوال مولوی سید وحید الدین صاحب کی ذاتِ خاص کا بھی نہیں ہے، اگر کسی وجہ سے وہ علحدہ کر دیئے گئے یا ہو گئے تو اس کا اثر مسلم گزٹ پر کیا پڑ سکتا ہے؟ یا ان باتوں پر کیا پڑ سکتا ہے جن کی وجہ سے لوگ مسلم گزٹ کو پسند کرتے یا برا سمجھتے تھے؟ اس طرح کے تغیرات ہمیشہ کاموں میں ہوا کرتے ہیں اور اگر کوئی کام نیک اور اچھا ہے، تو اس کی زندگی کسی شخص کی زندگی یا عدم موجودگی پر موقوف نہیں۔ مولوی صاحب جب مسلم گزٹ کے دفتر میں آئے ہیں تو ان خیالات کو لے کر نہیں آئے تھے جن کی وجہ سے مسلم گزٹ کو شہرت ہو گئی۔ ان کو مسلم لیگ کی مخالفت کا بالکل خیال نہ تھا۔ نہ تو سیاسی مباحث سے دلچسپی رکھتے تھے اور نہ مسلمانوں کی پولیٹیکل روش کے متعلق کوئی انقلابی خیال ان کے پیشِ نظر تھا۔

تاہم مسلم گزٹ نکلا تو حالات جمع ہوئے اور اس کے صفحات پر سے اصلاح و تغیر کی صدا بلند ہوئی، مسلم لیگ، علی گڑھ پارٹی، ہز ہائی نس سر آغا خاں کے متعلق اس نے مخالفت اور نکتہ چینی شروع کر دی اور مسلم لیگ کے اس تغیر میں پورا حصہ لیا، جس کی وجہ سے اس کو اپنا نظام بدلنا پڑا۔

پس اسی طرح اب اگر وہ مسلم گزٹ سے علحدہ کر دیے گئے تو اور لوگ مسلم گزٹ کے کام کو قائم رکھ سکتے ہیں اور آزادی کی تحریک میں زندگی ہے تو وہ خود اپنا سامان کر لے گی، کوئی اہلِ قلم یا کوئی ایڈیٹر کب تک اس کے جسم کے ڈھانچے کو تھامے رہے گا۔

یہ سب سچ ہے اور ایک ایسی کھلی ہوئی بات ہے جس کو ہر شخص تسلیم کرے گا، مگر اصلی سوالات یہ نہیں ہیں یہ تغیر اگر ان اسباب و مصالح کے ماتحت ہوا ہوتا جو ہمیشہ کاروباری دفاتر میں ہوا کرتے ہیں، تو . . . . . کوئی

وجہ اعتراض نہ تھی، مگر مشکل یہ ہے کہ:

دوست نے خاطرِ دشمن سے کیا مجھ کو ہلاک رنج یہ ہے کہ وہ کم حوصلہ نازاں ہوگا

یہ واقعہ کچھ ایسے حالات کے ساتھ وقوع میں آیا ہے جس نے مسلمانوں کے موجودہ ادعاء اصول پرستی و حریت پسندی کے عین دورِ عروج میں "اصول" کی سب سے بڑی توہین کی ہے، اور آیندہ کے لئے استبدادِ حکام، "ضعفِ رائے و تنزلِ اقدام، و عدم ثباتِ کار و اصول و فکر کی ایک ایسی مثالِ مشئوم و نظیرِ منحوس قائم کردی ہے جس نے ہمیشہ کے لئے پریس کی اندرونی آزادیٔ عمل کو خاک میں ملا دیا، اور ان مہلک نقصانات سے کہیں زیادہ نقصان ہندستانی پریس کو پہنچایا جو پریس ایکٹ کا حربۂ بے اماں پہنچا رہا ہے۔

پریس ایکٹ کے بموجب پریس کی ضمانت لی جاسکتی ہے، پچھلی ضمانت ضبط کی جاسکتی ہے، پرچے ضبط کرلیے جاسکتے ہیں، انتہائی صورت ہو تو پریس کا سارا سامان بھی ضبط کیا جاسکتا ہے۔ تاہم یہ تمام زنجیریں ہمارے خارجی اعمال و قویٰ کے گرد پٹتی ہیں اور خواہ ان کی آہنیں بندش ہم کو گھر سے باہر تنہا ہی مقید کردے، لیکن اپنے گھر کے اندر، اپنے دفتر کی میز کے سامنے، اپنے قلمدان سے کام لیتے ہوئے، ہم بالکل آزاد ہیں، لیکن مسلم گزٹ کا ضعیف القلب مالک اس پر قانع نہیں۔ وہ چاہتا ہے کہ ہمارے اندرونی نظم و نسق کی آزادی بھی ہم سے چھین لی جائے، اور جب کہ ہمارے دفاتر کے دروازے سی آئی ڈی کے غیر موثر احتساب کا جولانگاہ بنے ہوئے ہیں تو ہمارے کاروبار کی میز کے سامنے بھی ایک سخت موثر مداخلت کا پہرہ بٹھا دے!!

اس نے حکام کی اندرونی اور غیر باقاعدہ مداخلت کی سعی کو اپنے ضعفِ قلبی کے ہاتھوں کامیاب کردیا اور اس طرح ہمیشہ کے لئے ایک نیا حربہ خود ڈھال کر پریس کے حریفوں کو دیدیا .... [1]

مسلم گزٹ غالباً آجکل میں بند ہوجائے گا، مگر ان حالات کے بعد اس کا بند ہوجانا ہی بہتر ہے ....، یہاں تک لکھ چکا تھا کہ معلوم ہوا، مسلم گزٹ بند ہوگیا ہے۔ [2]

---

[1] الہلال، ۳: ۱۴، یکم اکتوبر ۱۹۱۳ء

[2] الہلال، ۳: ۱۵، ۸ اکتوبر ۱۹۱۳ء

(۵)

اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ ، اُبَلِّغُکُمْ رِسٰلٰتِ رَبِّیْ وَاَنَا لَکُمْ نَاصِحٌ اَمِیْنٌ ۔

اے لوگو! میں تمہیں اپنے پروردگار کا حکم سناتا ہوں، اور یقین کرو کہ میں تمہارے لئے ایک دیانت دار ناصح ہوں، میں کبھی اعلان حق میں خیانت نہیں کروں گا

زمیندار پریس لاہور سے دو ہزار کی ضمانت لی گئی تھی، اس کے بعد دس ہزار کی طلب کی گئی۔ اب وہ دس ہزار بھی ضبط کر لئے گئے اور پریس کا تمام سامان اور مشینیں بھی۔۔۔ بنیاد چند مضامین قرار دیئے گئے ہیں جو اجودھیا کے واقعہ عید الضحیٰ پر نکلے تھے اور ایک مضمون مسٹر ظفر علی خاں کا جو انھوں نے لنڈن سے لکھ کر بھیجا تھا۔۔۔

آج ہمالہ کے اس جانب بسنے والوں میں کون ہے جو مجرم نہیں ہے۔

ملکوں اور قوموں کی تاریخ میں ایک وقت آتا ہے جب کہ انسانوں کے لئے زندگی کی خواہش معصیت ہو جاتی ہے اور زندہ رہنے سے بڑھ کر اور کوئی جرم نہیں ہوتا۔

جب کہ اونچی اونچی دیواروں اور آہنی دروازوں کی آبادی بڑھ جاتی ہے۔۔۔ جب کہ درختوں کی ٹہنیوں میں رسیاں لٹکائی جاتی ہیں، اور جب کہ لکڑی کے تختے بنائے جاتے ہیں، تا کہ فرزندانِ آدم ان پر کھڑے ہوں، یہ وقت آتا ہے اور انقلابِ امم کے ایک قانون کے ماتحت گذر جاتا ہے، اور پھر ہلاکت کا ہر وہ بیج جو زمین میں ڈالا گیا تھا، نئے موسم کے شروع ہوتے ہی زندگی اور حیاتِ قائم ودائم کا پھل پیدا کر دیتا ہے۔۔۔

خدا کی یہی مرضی معلوم ہوتی ہے کہ اب ہندوستان کے مسلمان جاگیں، اور اس طرح جاگیں کہ پھر انھیں کوئی سلا نہ سکے۔۔۔

جنگِ طرابلس نے زمین تیار کی، اور تقسیم بنگالہ کی منسوخی نے اس میں بیج ڈالا، اب پانی کی ضرورت تھی جو برسے، اور آفتاب کی ضرورت تھی جو گرمی پہنچائے۔ پس جنگ بلقان نے بارشِ خونیں سے سیراب کیا، اور اس کے بعد ہی مچھلی بازار کانپور کے افق پر آفتابِ مظالم نے سرخ نقاب اوڑھ کر اپنا چہرہ

لالہ گوں دکھلا دیا۔ یہ سب کچھ اس بیج کی پرورش کے لئے کافی تھا، لیکن کیا کیجیے کہ دہقان کی غفلت بھی شدید تھی اور دزدان زراعت سے کمین گاہیں بھی خالی نہ تھیں۔ بس ضرور تھا کہ خود قدرتِ الٰہی ہی ان کا سامان کرتی، اور جس پانی کے برسے بغیر یہ بیج بار آور نہیں ہو سکتا، اس کی آبپاشی نہ رکتی۔

چنانچہ ایسا ہی ہوا، اور زمیندار پریس کی ضبطی سے اس بارشِ نشو فرمائی ابتدا ہو گئی ہے۔ . .

. . . . میرے دوستوں کو معلوم ہے کہ میں شخصاً زمیندار کی بہت سی کمزوریوں کا نہ صرف شاکی، بلکہ واقعی طور پر متألم و متاذی تھا۔ میں اس کی طرز تحریر و انشاء مضامین کو پسند نہیں کرتا تھا۔ مجھے اس میں بہت زیادہ عامیت اور سوقیت نظر آتی تھی۔ . . . اشخاص کی بحث کے انہماک کو میں پسند نہیں کرتا، اور چاہتا ہوں کہ ہر شخص نکتہ چینی واحتساب کی بنیاد اصول کے وعظ پر رکھے۔ . . . زمیندار میں اشخاص کا مسئلہ حدِ اعتدال سے گذر گیا تھا اور بسا اوقات جس عامیانہ و سوقیانہ انداز میں داد ظرافت دی جاتی تھی اس سے اخبار میں پبلک کے مذاق کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا۔

بعض مسائل کے متعلق اس کی غلطیاں بھی شدید تھیں۔ مسئلہ کانپور کے فیصلے پر جس طرح اس نے خوشی ظاہر کی، اور جو مضامین لکھے انھوں نے فیصلے کی صورت اصل کے خلاف ایک دوسری صورت لوگوں کے ذہن میں پیدا کر دی۔

اس کے مقامی اور معاصرانہ نزاعات بھی ہمیشہ مجھے دکھ پہنچاتے رہے۔

تاہم اس سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا کہ اس کی نیکیاں اس کی غلطیوں سے زیادہ تھیں۔ . .

وَاِنَّمَا الْحَسَنَاتِ یُذْهِبْنَ السَّیِّئَاتِ : اور نیکیاں برائیوں کو محو کر دیتی ہیں۔

روزانہ زمیندار کی اشاعت سے پہلے اخبار بینی صرف طبقۂ خواص میں محدود تھی، اور عام بیداری و احساس کے پیدا ہونے میں یہ ایک ایسا مانع عظیم تھا جس کی وجہ سے کوئی تحریک اور کوئی آواز عام قوت و اثر پیدا نہیں کر سکتی تھی۔ جنگ طرابلس نے قوم کے تمام طبقات کو خبروں کا شائق بنا دیا، اور زمیندار کی عام مقبولیت شروع ہو گئی۔ اس کی اشاعت بیس بیس ہزار روزانہ تک پہنچی، اور اس کی ارزانی اور عام فہم ہونے نے اسے عام دکانداروں اور بازار کے بیٹھنے والوں تک پہنچا دیا۔ ہر شخص جو اردو عبارت پڑھ سکتا ہے

علی الصباح اس طرح زمیندار کا خواہشمند ہوتا تھا، گویا یورپ اور امریکا کا ایک تعلیم یافتہ عادتاً صبح کے وقت مطالعۂ اخبار کے لئے بے قرار ہے۔ اس نے گو ابتداء میں ہندوستان کے معاملات کے متعلق کچھ نہ لکھا اور مسلمانوں کی سیاسی حالت پر بھی کوئی توجہ نہ کی، تاہم اس نے جن جن معاملات کو لکھا، آزادی اور جرأت کے ساتھ لکھا، اور اپنے پڑھنے والوں میں یقیناً زندگی کی ایک روح پیدا کر دی۔

اس کے بعد حالات میں مزید تغیرات ہوئے، اور زمیندار نے بیرون ہند کے اسلامی مسائل کے علاوہ ہندوستان کے سیاسی مسائل ... کے متعلق بھی لکھنا شروع کیا، گو اس سے بے اعتدالیاں ہوئی ہوں، لیکن اس میں شک نہیں کہ اصولاً اس نے ہمیشہ آزادی کے ساتھ اظہار خیال کی سعی کی۔

وہ روزانہ تھا اور متفرق فروخت ہوتا تھا، ایک پیسہ یا دو پیسے دے کر ہر شخص اسے خرید سکتا تھا۔ گزشتہ دو سال کے تغیرات و حالات نے خود بخود اسے مقبولِ عام بنا دیا تھا، قوم کے ہر طبقے میں روزانہ پڑھا جاتا تھا۔ ان تمام اسباب کی وجہ سے وہ ایک بہت بڑی قوت تھی جو حسنِ اتفاق سے پیدا ہو گئی تھی، اور ایک ایسا وسیلہ وحید تھا جس کے ذریعہ ہر روز ہزاروں مسلمانوں کے اندر بیک وقت زندگی پیدا کی جا سکتی تھی۔ اس قسم کے وسائل ہر وقت حاصل نہیں ہو سکتے، اور نہ تغیرات و حوادث کا موسم ہمیشہ رہا کرتا ہے۔

پس زمیندار کا بند ہونا فی الحقیقت مسلمانانِ ہند کے لئے ایک عظیم ضائعاتِ ملیہ میں سے ہے، اور تمام قوم عند اللہ اس غفلت کے لئے جوابدہ ہے جس نے حریفِ قوی پنجہ کو ایسا کرنے کی فرصت دی، اور پھر اس کے لئے بالکل خاموش اور مردوں کی سی بے حسی گوارا کر لی۔

پھر کوئی ہے جو اس غفلتِ موت آور، اور اس سرشاریٔ مسموم، اس سکونِ ممات اور اس عمل السحر باطل کے پردے کو چاک کر دے؟ فاین شرف الاسلام؟ واین مجد المسلمین؟ ھل فقد المسلمون کل ذلک؟ ام علی قلوب اقفالھا؟

بال بکشا و صفیر از شجرِ طوبیٰ زن   حیف باشد چو تو مرغے کہ اسیر قفسی

میں آج پھر اپنی صدا بلند کرتا ہوں، اور ہر شخص کو جو ملت کا درد، زندگی کی خواہش، اور حاصل کردہ متاع کے ضائع نہ ہونے کا خواہشمند ہے، اپنے دل کے درد اور دکھ کی آواز میں دعوت دیتا ہوں کہ غفلت و سرشاری

کا اور زیادہ یقین نہ لائیں اور اس موقع پر زمیندار کے مسئلہ کو موجودہ تحریک کے قیام کے حقیقی مسائل میں سے سمجھیں۔ اس زبان و قوت سے جو خدا نے دی ہے حیف ہے اگر آج کام نہ لیا جائے .... یہ کوئی وفاداری یا غیر وفاداری کا سوال نہیں ہے، یہ باغیانہ ایجی ٹیشن یا شورشِ مخفی کا مسئلہ نہیں ہے۔ یہ محض ایک قانونی مسئلہ ہے ایک جابرانہ قانون کا نفاذ و عمل اور بعض گورنمنٹوں کے ناعاقبت اندیشانہ اقدامات کے خلاف قوت حق و عدل کے ساتھ احتجاج کرنا ہے، اور بس ....

آج علی الاعلان میری پکار یہ کہ اگر مسلمان اپنی زندگی کے ولولوں سے ہاتھ نہیں دھو چکے، تو انھیں چاہئیے کہ زمیندار کے مسئلہ کے متعلق، پورے اتحاد، سچے جوش، مگر باقاعدہ اور پرامن طریقے سے اپنی صدائیں بلند کریں، اور اس وقت تک دم نہ لیں جب تک کہ اس ضبطی کے حکم پر نظرِ ثانی نہ کی جائے .... مسئلہ کانپور کے بعد عام طور سے خاموشی چھا گئی تھی،... زمیندار پریس کی ضبطی کا واقعہ وہ پہلا قدم ہے جو سکون کے بعد بے چینی پیدا کرنے کے لئے اٹھایا گیا ہے: وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ....

... دلوں کا طوفان صرف کسی اخبار کے دفتر ہی میں نہیں ہے، جس کے بند کردینے کے بعد نصا صاف ہوجائیگی۔ اگر حق و صداقت کی پیدا کی ہوئی زندگی چند پریسوں کے بند کردینے کے بعد مرجا سکتی ہے، تو بہتر ہے کہ اس کا بھی تجربہ ہوجائے۔[1]

(۶)

ہندستان میں پریس کی اشاعت و ترویج پر ایک صدی سے زیادہ زمانہ گذر چکا ہے۔ ۱۸۰۸ء کی چھپی ہوئی کتاب میرے پاس موجود ہے۔ اس عرصے میں صدہا اخبارات و رسائل اردو زبان میں نکلے، اور نئی تعلیم کی اشاعت نے نئے قسم کے کاموں کا ذوق بھی ایک بڑے وسیع حلقہ میں پیدا کردیا۔ لیکن یہ کیسی عجیب بات ہے کہ پورے سو برس کے اندر ایک چھوٹی سے چھوٹی مثال بھی اس کی نہیں ملتی کہ یورپ کے ترقی یافتہ نمونے پر کوئی عمدہ رسالہ اعلیٰ پایہ کا ہوا میگزین ہی اردو میں نکالا گیا ہو، اور اس کی ایک ناکام کوشش ہی چند دن کے لئے کی گئی ہو۔

روزانہ اخبارات پر بھی مسلمانوں کو توجہ نہ ہوئی۔ زیادہ تر مذہبی قسم کے اخبار نکالے گئے، اور انہی پر سب نے

---

[1] الہلال ۲/۴: ۳-۴/۲۱، ۲۸ جنوری ۱۹۱۴ء۔

قناعت کرلی۔ یا تو ماہوار علمی و ادبی رسائل نکلے جن میں رسالہ حسن حیدر آباد، اور بادری رجب علی کے پنجاب ریویو کو مستثنیٰ کر دینے کے بعد اکثر کی ضخامت تیس چالیس صفحے سے زیادہ نہ ہوتی تھی، یا پھر ہفتہ وار اخبارات نکلے جو زیادہ تر پنجاب سے شائع ہوئے، اور دو چار پرچوں نے ہفتہ میں دو بار نکالنے کی بھی کوشش کی۔

پھر ان کا یہ حال تھا کہ یورپ کے پریس کی طرح کوئی صحیح تقسیم پیش نظر نہ تھی۔ کبھی ہفتہ وار سے روزانہ کی تاربرقیوں اور دنیا بھر کی خبروں کے اکٹھا کر دینے کا کام لیا جاتا تھا، اور کبھی ان میں ہفتہ وار جرنل اور میگزینوں کی تقلید کر کے چند تاریخی مضامین لوگوں سے لکھوا کر شائع کر دیے جاتے تھے یا خریداروں کی دلچسپی کے لئے کوئی ناول شروع کر دیا جاتا تھا سب سے بڑی چیز خود ایڈیٹر یا ایڈیٹوریل اسٹاف کی تلاش و محنت ہے۔ مگر یہ چیز اردو پریس میں ہمیشہ سے مفقود رہی۔ ایڈیٹری کا مفہوم اس سے زیادہ نہ تھا کہ باہر کی بھیجی ہوئی مراسلات کو ایک ترتیبِ خاص کے ساتھ کاتب کو دیتے جانا، اور جب صفحات ختم ہو جائیں تو ابتدا میں ایک دو کالم لکھ کر شائع کر دینا۔ یہی حال ہفتہ وار اخبارات کا تھا اور یہی ماہوار رسائل کا۔ مجھے ایسے اخباروں اور رسالوں کا حال بالکل نہیں معلوم جن میں خود ایڈیٹر یا ایڈیٹوریل اسٹاف اول سے آخر تک مضامین لکھتا ہو یا خاص اہتمام سے لکھوائے جاتے ہوں۔ اخبار اور رسالے کا ایک علمی یا ادبی معیار ابتدا سے قائم کر لینا اور پھر صرف انھیں چیزوں کو درج کرنا جو ان کے مطابق ہوں، اس کا تو شاید خیال بھی بہت کم لوگوں کو ہوا ہوگا۔ (تہذیب الاخلاق اس بحث سے مستثنیٰ ہے) ....

...... پس جو کام پوری ایک صدی کی حیاتِ طباعت و صحافت میں کوئی بڑی سے بڑی جماعت اور کمپنی نہ کر سکی اسے الہلال نے متوکلاً علی اللہ محض ایک فردِ واحد کے دل و دماغ اور تنہی اسباب و وسائل کے ساتھ یکایک شروع کر دیا، اور اس حالت میں شروع کیا کہ نہ تو سرمایہ کے لئے کوئی مشترکہ کمپنی تھی، نہ انتظام و ادارہ کے لئے کوئی جماعت۔ نہ تو ایڈیٹوریل اسٹاف کے لئے اہل قلم کی اعانت میسر تھی، اور نہ ملک میں اربابِ تصنیف و تالیف کا کوئی گروہ موجود، جو یورپ کی طرح اعلیٰ درجہ کے مقالات و تراجم سے مدد دینے کے لئے اہل ہو..... ایک ہی قلم سے خالص دینی افکار و جذبات کے مباحث و مقالات بھی لکھے جاتے پھر سیاسی مسائل و معاملات پر بھی بحث ہوتی تھی، ادبی و انشائی مضامین بھی ترتیب پاتے

تھے، علمی ابواب و تراجم کی بھی فکر کی جاتی تھی، اور ان سب میں اپنے انداز مخصوص اور معیار کا بھی قائم رکھنا ضروری تھا۔

پھر ایک خاص مقصد دینی اور دعوت اسلامی کا اعلان بھی اس کے پیش نظر تھا، اور اپنے سیاسی معتقدات کی وجہ سے (جو اس کے عقیدے میں اس کے خالص دینی معتقدات تھے) طرح طرح کے موانع و مصائب سے بھی ہر آن و ہر لمحہ محصور رہنا پڑتا تھا ۔ ۔ ۔ ۔

۔ ۔ ۔ جب کبھی الہلال کے کاموں پہ نظر ڈالی بھی گئی تو صرف دعوت دینیہ کے احیا رہی کا تذکرہ کیا گیا۔ ۔ ۔ حالانکہ اس کی حیثیتیں متعدد اور اس کے اثرات بے شمار تھے۔ وہ احیار تعلیمات صادقۂ اسلامیہ کا داعی تھا، اسلام کی سنت حریت کی تجدید اور جہاد حق و عدالت کی طرف بلاتا تھا، علم و ادب اس کا موضوع خاص تھے، طرز تحریر، مقالات و انشار فصول و رسائل میں وہ ایک اسلوب جدید اور انداز نو رکھتا تھا، اس نے اُردو فن صحافت کی ہر شاخ میں اپنی راہ سب سے الگ نکالی تھی، اور اصولی باتوں سے لے کر چھوٹی چھوٹی جزئیات تک میں دوسروں کی تقلید کی جگہ وہ خود اپنا نمونہ دوسروں کے سامنے پیش کرنا چاہتا تھا[1] ۔ ۔ ۔

(۷)

آج دنیا میں بڑے بڑے کام انجمنوں اور کمپنیوں کی صورت میں انجام دیے جاتے ہیں۔ لیکن تجربہ شاہد ہے کہ مسلمانوں کو اب تک یہ اصلی طریقۂ عمل راس نہ آیا۔ اس وقت تک علمی اور قومی خدمات کے لئے جس قدر انجمنیں قائم ہوئیں، تجارتی کاموں کے لئے جس قدر کمپنیاں بنائی گئیں، سب کا نتیجہ یا تو شکست کار اور برہمی صحبت نکلا یا گو کسی نہ کسی طرح قائم رکھی گئیں، لیکن ان کا وجود عدم سے زیادہ مفید نہ ہوا ۔ ۔ ۔

پس اس بنا پر ایک عرصے سے اس عاجز کا یہ خیال ہے کہ بڑے بڑے ارادوں کو ترک کر کے سر دست صرف یہ کرنا چاہیے کہ ہر شخص اپنے مقدور اور امکان کے مطابق اپنے لئے ایک دائرۂ عمل بنالے، اور جس قدر شخصی طور پر کر سکتا ہے بغیر اور لوگوں کے وقت اور مال کی ذمہ داری اپنے سر لئے، کرنے کے لئے مستعد ہو جائے۔ اپنا معاملہ خدا سے رکھے، اور اپنی نیتوں کو درست رکھنے کے لئے نفس سے برسر پیکار ہو جائے، عجب نہیں کہ

[1] الہلال، ۵: ۲۰، ۲۴ جون ۱۹۱۳ء

اشخاص کی سعی جماعت اور قوم کے لئے مجموعی طور پر جماعتی کاموں سے زیادہ مفید ہو جائے، اور درحقیقت دنیا میں بڑے بڑے کام شخصوں ہی نے کئے ہیں، جماعتوں نے نہیں کئے ہیں۔

جس کام کو میں نے شروع کیا ہے، یہ اسی خیال کی عملی صورت ہے۔ میرے پاس دولت نہیں ہے اور تندرستی اور طول عمر کے لئے کوئی ذریعۂ علم بھی نہیں۔ نہیں جانتا کہ کل کیا ہو؟ تاہم اعتماد اللہ پر، تھوڑی سی امید اپنی نیت سے، اور یہ وعدۂ الٰہی ہر وقت پیشِ نظر ہے کہ: اِنِّي لَا اُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ وانثیٰ (میں کسی کام کرنے والے کے کام کو ضائع نہیں کرتا۔ ۳ : ۱۹۳)

انسان کے قلب و دماغ پر بہت سی باتیں ایسی گذرتی ہیں جن کو وہ مرئیات و حسیاتِ مادیہ کی طرح دیکھتا اور محسوس کرتا ہے، مگر اس کو دلائل سے ثابت نہیں کر سکتا۔ میں دیکھتا ہوں کہ دنیا میں خلوص و صداقت اور سچا توکل ایک ایسی طاقت ہے کہ جو کبھی ضائع اور برباد نہیں ہوتی، گو اس کے لئے میں کوئی دلیل حسی نہ پیش کر سکوں مگر میرا دلی اذعان اس کو ایک قانونِ الٰہی کی صورت میں دیکھتا ہے اور اس پر اس سے کم یقین نہیں رکھتا جس قدر آپ کو آگ کے جلانے اور پانی کے ڈبانے پر ہے: وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلًا۔ کہہ نہیں سکتا کہ جس دن سے میرا دل اپنی نیت اور مقاصد کے متعلق مطمئن ہو گیا ہے اس دن سے کیسی مغلوب نہ ہونے والی طاقت بخشنے والے نے مجھکو بخش دی ہے، البتہ مضطرب ہوں کہ میری نیتوں کو رب کریم آزمائشوں میں پڑنے کے بعد پاک و صاف رہنے کی توفیق عطا فرمائے۔ . . .

پہلے نمبر کی اشاعت کو تین ماہ سے زیادہ کا زمانہ گذر گیا۔ . . . الحمد للہ کہ توفیق الٰہی کی اعانت سے اب وقت آ گیا ہے کہ ان کاموں کی طرف متوجہ ہوں۔ وہ کام کون سے ہیں؟ . . . مختصر لفظوں میں اگر اشارہ کرنا چاہوں تو عرض کر سکتا ہوں کہ: اپنے امکان اور مقدور کے مطابق احیاء دعوتِ الٰہی اور خدمت علم و دیانت کے لئے ایک باقاعدہ اور منظم دارالدعوۃ کا قیام؛ والسعی منی والاتمام من اللہ تعالیٰ . . . پس آج میں آواز بلند کرتا ہوں کہ مَن انصاری الی اللہ؟[۱]

---

[۱] الہلال، ۱: ۱۴/۱۶ اکتوبر ۱۹۱۲ء۔

(۸)

مَنْ اَنْصَارِیْ اِلَی اللّٰہِ : اَلْحِزْبَ اللّٰہِ : اَلَا اِنَّ حِزْبَ اللّٰہِ ھُمُ الْغَالِبُوْن ۔

"دستور العمل" :۔

اَلتَّائِبُوْنَ الْعَابِدُوْنَ الْحَامِدُوْنَ السَّائِحُوْنَ الرَّاکِعُوْنَ السَّاجِدُوْنَ الْاٰمِرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَالنَّاھُوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَالْحَافِظُوْنَ لِحُدُوْدِ اللّٰہِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِیْنَ (۹:۱۱۲)

(الہلال جلد ۲ شمارہ ۲۳ ۔ ۳ دسمبر ۱۹۱۳ء)

وَالْعَصْرِ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ۔ ۔ ۔ "یہ ہے جماعت حزب اللہ کا مقصد وحید" (۲۴ ستمبر ۱۹۱۳ء)

"صرف وہ ایک ہی تحریک حق و صداقت جو مسلمانوں کو ان کی حیاتِ انفرادی و ملی کی ہر شاخ میں مسلمان بننے کی دعوت دے" (۲ جولائی ۱۹۱۳ء)

"۔۔۔ حزب اللہ کے مختلف مدارج اور جماعتوں میں ایک جماعت السائحون العابدون کی ہے ۔۔۔ یہ محض وعظ فروشی کی بساطِ تجارت بچھانے والا کوئی گروہ نہ ہوگا ۔۔۔ بلکہ جماعتِ دعاۃ و سیاحین سے مقصود ایسے اربابِ صدق و خلوص ہیں جو انشاء اللہ تعالیٰ اپنے کاموں اور اپنی سچی اور راست بازانہ زندگی میں قوم کے لئے ایک نمونہ ثابت ہوں گے ۔ وہ مجاہدین فی سبیل اللہ کا گروہ ہے جس نے اپنی تمام بہتر سے بہتر اور اعلیٰ سے اعلیٰ دنیوی امیدوں اور توقعات و تعلقات سے کنارہ کش ہو کر اور لذائذ و نعائم حیات کی امنگوں اور خواہشوں سے دل کو صاف کر کے اپنی پوری زندگی خدمت دین و ملت کے لئے وقف کر دی ہے ، اور اللہ اور اس کے ملائکہ مقربین کو اپنی قربانی اور جاں فروشی کے عہد و میثاق کا گواہ قرار دیا ہے ۔ وہ نہ تو دنیا کے طالب ہو سکتے ہیں اور نہ دنیوی عز و جاہ کے خواستگار ۔۔۔ وہ اللہ کی رضا اور اس کے کلمۂ حق کی خدمت کی راہ میں سیر و سیاحت کریں گے اور تمام دقتیں اور مصیبتیں جو اس راہ میں پیش آئیں گی انھیں خوشی خوشی برداشت کریں گے ۔ کیونکہ یہی وہ کانٹے ہیں جن کی تلاش میں انھوں نے پھولوں کو چھوڑا ہے اور یہی وہ درد و بیقراری ہے جس کی محبت میں انھوں نے آرام و راحت کی زندگی کو اس کے دشمنوں کی طرح ٹھکرا دیا ہے ۔ ۔ ۔

وہ فقیروں کی طرح نکلیں گے، دیوانوں کی طرح آوارہ گردی کریں گے... وہ قرآن کریم کا درس دیں گے، حدیث نبوی کی تعلیمات بیان کریں گے... ذکر میلاد کی محفلوں میں مولود پڑھیں گے... ضرورت پڑے گی تو وہ بیماروں کے شب باش تیمار دار، ضعیفوں کے لئے بلا عذر خادم... بچوں کے لئے مفت کے معلم، غرضکہ ہر حال میں مسلمانوں کے خادم اور مخدوم دونوں ہوں گے....

... جامع لفظوں میں ان کا مقصد یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کے دینی اعتقادات و اعمال کی اصلاح و درستگی، اور انہیں اعتقاداً اور عملاً ایک سچا مسلمان راسخ الاعتقاد مومن اور اولوالعزم و بلند ارادہ مجاہد فی سبیل اللہ بنا دینے کی سعی کرنا اور مسلمانوں کے عام طبقات کے اندر تمام معلومات ضروریہ اپنے وعظ و بیان سے پیدا کرنا، جو ایک عالم اور صاحب نظر شخص کو از روئے علم و کتاب حاصل ہیں...۔[۵]

(۹)

مسلمانوں کو چاہیئے کہ اپنے تمام کاموں کی بنیاد تعلیم الٰہی پر رکھیں، نہ کہ محض کسی ترقی یافتہ قوم کی تقلید و اتباع پر، یا محض اخذ تحصیل تمدن و سیاست و وطنیت پر۔

اسلام کی اصلی مزیت و فضیلت یہ ہے کہ اس نے ہر طرح کی صداقتوں کو خدا کے رشتے سے منسلک کر دیا ہے، اور ہر عمل صحیح و حق کو جو اس آسمان کے نیچے کیا جائے، اس کے نزدیک خدا کا کام اور اس کی عبادت ہے۔ پس ہر مسلمان کو صداقت کا عاشق، حقانیت کے لئے مضطر، عدالت کا نگراں اور حریت کا پرستار ہونا چاہیئے، کیونکہ وہ مسلمان ہے اور مسلمان وہی ہے جو اللہ کی رضا کے لئے ہر طرح کا دکھ اٹھائے، اور اللہ کی رضا اس کی راست بازی اور حق و عدل کی معیت میں ہے...

جو مسلم اس کی راہ میں مجاہد نہ ہو، وہ اس کے بخشے ہوئے لقب کا بھی مستحق نہیں... جہاد فی سبیل اللہ کے معنی یہ ہیں کہ ہر طرح کے ظلم و تشدد، معاصی و ذنوب، اور شیطان ضلالت و افساد کے پیدا کئے ہوئے غرور باطل سے انسانیت کو نجات دلانے کے لئے اپنی تمام قوتوں سے کام لینا اور اس راہ میں ہر طرح کا جسمانی اور قلبی دکھ اٹھانا، حتیٰ کہ سولی کے تختے اور جلاد کی تیغ کی برش کو بھی اس کی خاطر گوارا کر لینا....

---

[۵] الہلال، ۵: ۱۔ یکم جولائی ۱۹۱۴ء

مسلم و مومن وہ ہے جو اللہ کے رشتے کو تمام دنیا کے رشتوں پر ترجیح دے۔ پس کسی ہستی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اسلام کی مدعی ہو اور ساتھ ہی خدا کو چھوڑ کر دوسرے رشتوں کی گرویدہ ہو جائے۔ خدا کا رشتہ اس کی سچائی اور عدالت کی محبت میں ہے۔ جو حق کو پیار کرتا ہے وہی خدا کو بھی پیار کرنے والا ہے: وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَشَدُّ حُبًّا لِّلّٰہِ۔

اسلام نے توحید کا سبق پڑھایا۔ توحید کی تکمیل کے معنی یہ ہیں کہ انسان تمام انتہائی قوتوں اور اطاعتوں اور فرمانبرداریوں کو صرف اللہ کے لئے مخصوص کر دے اور ان میں کسی کو شریک نہ کرے۔ پس چند انسانوں کو اپنا لیڈر بنا کے ان کے ہر حکم کی بلا چون وچرا تعمیل کرنا، یا گورنمنٹ اور حکام کی ہر خواہش کے آگے (اگرچہ وہ حق و عدالت اور صداقت وحریت کے منافی ہو) سر جھکا دینا، ایک ایسا شرک جلی ہے جو توحید کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا۔

اسلام کا عقیدۂ توحید انسانی حریت و آزادی کا سرچشمۂ حقیقی ہے کیونکہ جو سر صرف خدا کے آگے جھکے گا، ممکن نہیں کہ وہ انسان اور انسانوں کے غرور پادشاہت وحکومت کے آگے ذلت عبودیت سے سربسجود ہو۔ ان الحکم الا للّٰہ

پس مسلمانوں کو چاہیئے کہ اپنے اندر عبودیت الٰہی کی اصلی حقیقت پیدا کریں، اور کوئی روح خدا کے آگے وفادار نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ ان تمام قوتوں سے یکسر باغی نہ ہو جائے، جو خدا کی صداقت اور اس کی مرضات کے خلاف ہیں۔

ملک وانسانیت کی خدمت آزادانہ حیاتِ سیاسی وملی کا حصول، جد وجہد حریت، اور خود مختارانہ حکومت کے حاصل کرنے کے لئے باقاعدہ مساعی —— یہ تمام مقاصدِ صالحہ اگر دوسری قوموں کو بربنائے جذبۂ قومیت و وطنیت عزیز ہیں، تو ہر قائلِ کلمۂ توحید کو مذہباً و دیناً محبوب ہونا چاہئیں۔ پس عزت ومجدِ اسلامی کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ان تمام میدانوں میں مسلمان سب سے آگے ہوں، نہ کہ سب کے پیچھے اور غیروں کے خوشہ چیں۔ وان العزۃ للّٰہ ولرسولہ وللمومنین۔

ہاں ایک اصل الاصول ہے جو اس دعوت کو ہنگامہ ہائے سیاسی وتمدنی سے الگ کرتا ہے یعنی ان تمام چیزوں کو صرف اللہ کے رشتے اور اسکی مرضات کی متابعت کے تعلق سے حاصل کیا جائے نہ کہ محض تقلیدِ اقوام وجماعت سے۔ اور اس لئے سب سے پہلے عمل باالاسلام کے حبل المتین کو پکڑو تاکہ اس کے نتائجِ حقیقی سے ہمکنار ہو۔ والعاقبۃ للمتقین ؕ[1]

---

[1] الہلال ۴: دسمبر فروری ۱۹۱۴ء

(۱۰)

"ہمارے عقیدے میں تو ہر وہ خیال جو قرآن سے سوا کسی تعلیم گاہ سے حاصل کیا گیا ہو ایک کفر صریح ہے اور پالٹیکس بھی اسی میں داخل ہے ... الہلال کا مقصد اصلی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ وہ مسلمانوں کو ان کے اعمال و معتقدات میں صرف کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ پر عمل کرنے کی دعوت دیتا ہے اور خواہ تعلیمی مسائل ہوں، خواہ تمدنی، سیاسی ہوں خواہ اور کچھ، وہ ہر جگہ مسلمانوں کو صرف مسلمان دیکھنا چاہتا ہے۔ اس کی صدا صرف یہی ہے کہ تعالوا الیٰ کلمۃٍ سواءٍ بیننا و بینکم (۳: ۵۷) اس کتاب اللہ کی طرف آؤ جو ہم اور تم دونوں میں مشترک ہے۔"[۱]

"آپ پوچھتے ہیں کہ آجکل ہندوؤں کے دو پولیٹیکل گروہ موجود ہیں، ان میں سے آپ کس کے ساتھ ہیں گذارش ہے کہ ہم کسی کے ساتھ نہیں، بلکہ صرف خدا کے ساتھ ہیں ... مسلمانوں کے لئے اس سے بڑھ کر شرم انگیز سوال نہیں ہو سکتا کہ وہ دوسروں کی پولیٹیکل تعلیموں کے آگے جھک کر اپنا راستہ پیدا کریں۔ ان کو کسی جماعت میں شامل ہونے کی ضرورت نہیں ... گورنمنٹ کو بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ اگر ہم سچے مسلمان ہو جائیں تو جس قدر اپنے نفس کے لئے مفید ہوں، اتنا ہی گورنمنٹ کے لئے، نیز اسی قدر ہمسایوں کے لئے۔ اس کو بھولنا نہیں چاہیئے کہ جو ہاتھ قرآن سے رکا ہوا ہو وہ بم کا گولہ یا ریوالور نہیں پکڑ سکتا۔ البتہ یہ بھی سمجھ لینا چاہیئے کہ اسلام نے ہم کو آزادی بخشنے اور آزادی حاصل کرنے دونوں کی تعلیم دی ہے۔ ہم جب حاکم تھے تو ہم نے آزادی دی تھی اور اب جب محکوم ہیں تو وہی چیز طلب کرتے ہیں۔"[۲]

"اسلام خدا کی بخشی ہوئی انسانی آزادی کو قائم کرنے والا، اور **شخصی** استیلا و جبر کا مخالف ہے۔ وہ اپنے پیروؤں کو جائز آزادی حاصل کرنے کے لئے ہر وقت حرکت میں دیکھنا چاہتا ہے۔ وہ ایک جمہوریت اور مساوات کی روح ہے اور اس حکومت کو خدا کی مرضی کے مطابق نہیں سمجھتا جو پارلیمنٹری اور دستوری نہ ہو۔"[۳]

"الہلال کی اور تمام چیزوں کی طرح پالٹیکس میں بھی یہی دعوت ہے کہ نہ تو گورنمنٹ پر بے جا بھروسہ کیجئے اور نہ ہندوؤں کے ساتھ حلقۂ درس میں شریک ہو جئے۔ صرف اسی راہ پر چلئے جو اسلام کی بتائی ہوئی صراط المستقیم ہے"[۴]

---

[۱] الہلال، ۱۰ر ستمبر ۱۹۱۲ء، [۲] ایضاً، [۳] ایضاً یکم ستمبر ۱۹۱۲ء، [۴]

"الہلال نے روزِ اول ہی سے ایک ہی راہ اختیار کر لی ہے ... یعنی "دعوت الی القرآن"، "امر بالمعروف و نہی عن المنکر"۔"[1]

"(الہلال) کوئی سیاسی اخبار نہیں ہے بلکہ ایک دینی دعوتِ اصلاح کی تحریک ہے جو مسلمانوں کے اعمال میں مذہبی تبدیلی چاہتی ہے ... الہلال اپنے ہر خیال کو خواہ وہ کسی موضوع سے تعلق رکھتا ہو، محض اسلامی اصولوں کے ماتحت ظاہر کرتا ہے۔"[2]

"میں نے سنہ ۱۹۱۲ء میں ایک اردو جرنل "الہلال" جاری کیا ... یہ امر واقعہ ہے کہ الہلال نے تین سال کے اندر مسلمانانِ ہند کی مذہبی اور سیاسی حالت میں بالکل نئی حرکت پیدا کر دی .... الہلال نے مسلمانوں کو تعداد کے بجائے ایمان پر اعتماد کرنے کی تلقین کی اور بے خوف ہو کر ہندوؤں کے ساتھ مل جانے کی دعوت دی۔ اس سے وہ تبدیلیاں رونما ہوئیں جن کا نتیجہ آج متحدہ خلافت و سوراج ہے۔ بیوروکریسی ایک ایسی تحریک کو زیادہ عرصہ برداشت نہیں کر سکتی تھی۔ اس لئے پہلے الہلال کی ضمانت ضبط کی گئی، پھر جب البلاغ کے نام سے دوبارہ جاری کیا گیا تو سنہ ۱۹۱۶ء میں گورنمنٹ آف انڈیا نے مجھے نظر بند کر دیا۔ میں بتلانا چاہتا ہوں کہ الہلال تمام تر آزادی یا موت کی دعوت تھی۔ اسلام کی مذہبی تعلیمات کے متعلق اس نے جس مسلک بحث و نظر کی بنیاد ڈالی اس کا ذکر یہاں غیر ضروری ہے، صرف اس قدر اشارہ کروں گا کہ ہندوؤں میں آج مہاتما گاندھی مذہبی زندگی کی جو روح بیدار کر رہے ہیں، الہلال اس کام سے سنہ ۱۹۱۴ء میں فارغ ہو چکا تھا۔"[3]

(۱۱)

توا ے کہ محوِ سخن گسترانِ پیشینی ‌ ‌ ‌ ‌ مباش منکرِ غالب کہ در زمانۂ تست

الہلال تمام عالمِ اسلامی میں پہلا ہفتہ وار پرچہ ہے جو ایک ہی وقت میں دعوتِ دینیۂ اسلامیہ کے احیاء، درسِ قرآن و سنت کی تجدید، اعتصام بحبل اللہ المتین و وحدتِ کلمۂ امتِ مرحومہ کی تحریک کا لسان الحال اور نیز مقالاتِ علمیہ، فصولِ ادبیہ، و مضامین و عناوین سیاسیہ و نقلیہ کا مصور و مرصع مجموعہ ہے۔ اس کے درس قرآن و تفسیر و بیانِ حقائق و معارف کتاب اللہ الحکیم کا اندازِ مخصوص محتاجِ تشریح نہیں۔ اس کے

---

[1] الہلال، ۹ جولائی سنہ ۱۹۱۳ء۔ [2] ایضاً ۲ اکتوبر سنہ ۱۹۱۳ء۔ [3] قول فیصل، ۶۷، ۶۸: ۱۱ جنوری سنہ ۱۹۲۲ء۔

طرزِ انشاء و تحریر نے اردو علم و ادب میں دو سال کے اندر ایک انقلابِ عام پیدا کر دیا ہے۔ اس کے طریقِ استدلال و استشہادِ قرآنی نے تعلیمات الالٰہیہ کی محیط الکل عظمت و جبروت کا جو نمونہ پیش کیا ہے وہ اس درجہ عجیب و موثر ہے کہ الہلال کے اشد شدید و اعدی عدو مخالفین و منکرین تک اس کی تقلید کرنے کے مساعی ہیں اور اس طرح زبانِ حال سے اقرار و اعتراف پر مجبور ہیں۔ اس کا ایک ایک لفظ، ایک ایک جملہ، ایک ایک ترکیب بلکہ تمام طریقِ تعبیر و ترتیب و اسلوب و نسجِ بیان اس وقت تک تمام اردو ذخیرہ میں مجددانہ و مجتہدانہ ہے۔

قرآن کریم کی تعلیمات اور شریعت الالٰہیہ کے احکام جامع دین و دنیا و حاوی سیاست و اجتماعیت ثابت کرنے میں اس کا طریقِ استدلال و بیان اپنی خصوصیات کے لحاظ سے کوئی قریبی مثال تمام عالمِ اسلامی میں نہیں رکھتا۔

وہ تمام ہندوستان میں پہلی آواز ہے، جس نے مسلمانوں کو ان کے تمام سیاسی و غیر سیاسی معتقدات و اعمال میں اتباعِ شریعت کی تلقین کی، اور سیاسی آزادی و حریت کو عین تعلیماتِ دین و مذہب کی بنا پر پیش کیا، یہاں تک کہ دو سال کے اندر ہی اندر اُسے ہزاروں دلوں، ہزاروں زبانوں اور صدہا اقلام و صحائف سے معتقدانہ نکلوا دیا۔

وہ ہندوستان میں پہلا رسالہ ہے جس نے موجودہ عہد کے اعتقادی و عملی الحاد کے دور میں توفیقِ الٰہی سے عمل بالاسلام و القرآن کی دعوت کا از سرِ نو غلغلہ بپا کر دیا، اور بلا ادنیٰ مبالغہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کے مطالعہ سے بے تعداد و بے شمار متشککین، مذبذبین، متفرنجین، ملحدین اور تارکین اعمال و احکام، راسخ الاعتقاد مومن، صادق الاعمال مسلم اور مجاہد فی سبیل اللہ مخلص ہو گئے ہیں اور شہر کے شہر ہیں جن میں ایک نئی مذہبی بیداری پیدا ہو گئی ہے۔[1]

گاہے گاہے باز خواں ایں قصۂ پارینہ را
تازہ خواہی داشتن گر داغہائے سینہ را

... (الہلال) کی مقبولیت اور قدر و قیمت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ۱۹۱۸ء میں بعض شائقینِ علم و ادب نے اسکی تمام جلدوں کا مکمل سٹ سات سو روپے میں خرید کیا، اور حال میں ایک صاحب نے اسکی پہلی جلد مکمل ساڑھے چار سو روپے میں حیدر آباد سے خرید کی ہے۔[2]

---

[1] الہلال، ۵: ۱، جولائی ۱۹۱۴ء: اشتہار۔ [2] ایضاً، ۱: ۲، ۱۰ نومبر ۱۹۲۷ء اشتہار: "السحر الحلال فی مجلدات الہلال"۔

(۱۲)

نازم فریب صلح کہ غالب ز کوئے دوست   ناکام رفت و خاطرِ امیدوار برد

بالآخر وہ ڈیپوٹیشن جس کا تذکرہ بعض اخبارات میں شروع ہوگیا تھا، ۲۰ مارچ کی سہ پہر کو ہز ایکسیلنسی لارڈ ہارڈنگ کے سامنے پیش ہوا:

بتوں کی دید کو جاتا ہوں دیر کو قائم   مجھے کچھ اور ارادہ نہیں خدا نہ کرے

ایک مفصل ایڈریس کے ذریعہ مسلمانوں کی امن پسندی اور وفاداری کے میثاق قدیم کی، زبان معترف اور سرِ اطاعت کے ساتھ تجدید کی گئی:

یقین عشق کن و از سرِ گماں برخیز

ایڈریس میں اس کے سوا اور کچھ نہ تھا، اور ہونا بھی نہیں چاہیئے تھا:

جز سجدہ متاع دگر از کس نہ پذیرفت   خاکے کہ ز نقشِ قدم او اثرے داشت

.... مولانا فیض الحسن مرحوم عربی کے ادیب تھے، اردو کے شاعر نہ تھے، تاہم کبھی کبھی اچھے شعر کہہ جاتے تھے۔ ایک ان کا یہ معاملہ شعر مجھے نہیں بھولتا:

پہلے ہی اپنی کون سی تھی قدر و منزلت   پر تب کی منتوں نے ڈبو دی رہی سہی

ایڈریس میں بنیادِ کار یہ قرار دی گئی تھی کہ مسلمان اپنے کاموں میں مصروف تھے، یکایک ٹرکی کے مصائب پیش آگئے۔ اس سے ان کے حواس مختل اور دل بے قابو ہوگئے۔ یہ بڑا نازک وقت تھا اور:

ہست ایں قصہ مشہور و تو ہم می دانی

لیکن بایں ہمہ اختلال حواس... وفاداری اور اطاعت کیشی کی حبل المتین ان کے ہاتھوں سے نہ چھوٹی۔

... جواب میں ارشاد ہوا کہ ہاں سچ ہے... البتہ جو کہیں کہیں سخت الفاظ بھی استعمال کئے گئے تو اس عرضِ نیاز اور قبولیت خسروی سے اسے مستثنیٰ کر دیجئے۔ ایسا نہ ہوتا تو بہتر تھا کہ آبگینۂ عبودیت کے لئے یہ حرف گراں بھی سخت تھے۔

نسیم صبح جو چھو جائے رنگ ہو میلا

یہ ایک واقعی بات تھی جو ایڈریس میں کہی گئی، لیکن اگر آپ چاہتے تو دوسری سچائیوں کو صدمہ پہنچائے بغیر

بھی اُسے پیش کر سکتے تھے۔ یہ کہنا کہ مسلمانوں کی پہلی بے چینی کا سبب صرف باہر کے اسلامی مصائب تھے، محض غلط ہے، اور اتنا غلط کہ دروغِ مصلحت آمیز بھی نہیں ہے۔ ان کی بے چینی باہر کے مصائب سے بھی تھی اور اندرونی مصیبتوں سے بھی۔ وہ سر ایڈورڈ گرے کو اٹلی اور بلقان کے دعوے میں شریک پاتے تھے، اور مسٹر ایسکوتھ ایک صلیبی مجاہد کی طرح اس جنگ کو اسلام اور مسیحیت کے رنگ میں ظاہر کر کے خوشیاں مناتے تھے۔ ....

اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ کانپور کا خونیں واقعہ پیش آیا، ایک ایسی ظالمانہ خونریزی کی گئی جس کا سرخ دھبہ کبھی بھی دامنِ حکومت سے محو نہیں ہو سکتا۔ پھر کیا کانپور کی مسجد اور پیروانِ اسلام کی خونچکاں لاشوں کا نظارہ صرف باہر ہی کے مصائبِ اسلامی میں داخل ہے۔

ایڈریس کے جواب میں ہز ایکسیلنسی نے مرحوم سر سید احمد کی پالیسی کا بھی ذکر کیا ہے، اور ہم خوش ہیں کہ ہندستان کے ایک بہت بڑے آدمی کا انھوں نے عمدہ تخاطب کے ساتھ ذکر کیا۔ لیکن اگر اس سے ان کا مقصود مرحوم کی پولیٹکل پالیسی ہے تو افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ہمارا ایکدل وائسرائے ایک ایسی بات کی امید رکھتا ہے جس کے کہنے کا وقت گذر گیا۔ مسلمانوں کی اس سے پہلے بھی کوئی پولیٹکل پالیسی نہ تھی، اور اگر تھی تو الحمد للہ کہ مر چکی ہے اور وہ جنت نصیب اب دوبارہ دنیا میں نہ آئے گی۔

نکل گئی ہے وہ کوسوں دیارِ حرماں سے

جواب کا خاتمہ ان لفظوں پر ہوا:

"مجھے پوری امید ہے کہ خدا کی وحدانیت اور حکمراں کی وفاداری کی بابت آپ کے پاک اور خالص مذہب کا جو عقیدہ ہے، وہ ہمیشہ ایک شعلے کی مانند روشن رہے گا۔"

ہم مسلمان ہیں اور تیرہ سو برس سے صرف اس لئے ہیں کہ خدا کی وحدانیت کا دعظ کریں اور ہر طرح کی باطل پرستیوں کو جو اس راہ میں مانع ہوں، اپنی خدا پرستانہ طاقت سے مٹا دیں۔ ....

معلوم ہوتا ہے کہ ہز ایکسیلنسی کو اسلام کے بنیادی عقائد کی صحیح خبر نہیں دی گئی۔ انھوں نے عقیدۂ توحید کے ساتھ حکمراں کی وفاداری کا بھی اسی طرح ذکر کیا ہے، گویا یہ بھی مثل عقیدۂ توحید کے اسلام کا کوئی اساسی اعتقاد ہے۔ حالانکہ یہ صحیح نہیں، اور بہت جلد اس کی غلطی انھیں محسوس فرما لینی چاہیئے .... بے شک وفاداری ہی وہ چیز ہے

جس پر اسلام کی عمارت قائم کی گئی ہے، مگر خدائے واحد کی وفاداری نہ کہ کسی اور کی۔ البتہ مسلمانوں کو امن پرستی اور حق کے تحفظ کے ساتھ اطاعت کیشی کا حکم مثل اور صدہا جزئی اور عام اخلاقی احکام کے دیا گیا ہے۔ مگر نہ تو یہ اسلام کا کوئی بنیادی عقیدہ ہے اور نہ عقیدہ توحید کی حرمت اس کو گوارا کر سکتی ہے کہ خدا کی وفاداری کے ساتھ اس کے بندوں کی وفاداری کا ذکر کیا جائے۔

صنمے در دل ما یا نتہ راہ۔

نحن لا نعبد الا ایاہ۔[۵]

الجہاد! الجہاد! — الجہاد فی سبیل الحریۃ — انفروا خفافاً و ثقالاً

وفاداری اور بغاوت، دونوں کا وقت آگیا — وفاداری گورنمنٹ سے اور بغاوت مفسد لیڈروں سے۔

فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ (۳: ۱۷۰)

کسی سے مت ڈرو۔ اللہ سے ڈرو اگر تم مومن ہو۔

اس وقت ہے دعا و اجابت کا وقت میر

اک نالہ تو بھی پیش جبیں گاہ کر

يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ ءَاَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُوْنَ خَيْرٌ اَمِ اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ، مَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِهٖ اِلَّا اَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوْهَا اَنْتُمْ وَاٰبَآؤُكُمْ مَّا اَنْزَلَ اللّٰهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ، اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ، اَمَرَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ، ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ۔

(۱۲: ۴۰)

اے یاران مجلس! بہت سے مالک اور آقا بنا لینا اچھا ہے یا ایک ہی خدائے قہار کے آگے جھکنا، تم جو اللہ کو چھوڑ کر اور معبودوں کو پوج رہے ہو، تو یہ اس کے سوا اور کیا ہے کہ چند نام ہیں جو تم نے اور تمہارے پیش روؤں نے گھڑ لئے ہیں۔ حالانکہ خدا نے تو ان کے لئے کوئی سند بھی نہیں۔ اے گمراہو یقین کرو کہ تمام جہان میں حکومت صرف اس ایک خدا کے لئے ہے۔ اس نے حکم دیا ہے کہ صرف اسی کے آگے جھکو، یہی دین اسلام کا سیدھا راستہ ہے، لیکن اے وائے کہ اکثر لوگ ہیں جو نہیں جانتے!

---

[۵] الہلال، ۴: ۱۳؛ اپریل ۱۹۱۴ء۔

جو ہونیوالا ہے اس کو کوئی قوم اپنی نحوست سے نہیں روک سکتی۔ یقیناً ایک دن آئے گا جبکہ ہندستان کا سیاسی انقلاب ہو چکا ہوگا، غلامی کی وہ بیڑیاں جو اس نے خود اپنے پاؤں میں ڈال لی ہیں، بیسویں صدی کی ہوائے حریت کی تیغ سے کٹ کر گر چکی ہوں گی، اور وہ سب کچھ ہو چکے گا جس کا ہونا ضروری ہے۔ فرض کیجئے کہ اس وقت ہندستان کی ملکی ترقی کی ایک تاریخ لکھی گئی، تو آپ کو معلوم ہے کہ اس میں سات کروڑ انسانوں کی نسبت کیا لکھا جائے گا؟

اس میں لکھا جائے گا کہ ایک بدبخت اور زبوں طالع قوم جو ہمیشہ ملکی ترقی کے لئے روک، ملک کی فلاح کے لئے ایک بدقسمتی، راہ آزادی میں ایک سنگِ گراں، حاکمانہ طمع کا کھلونا، دستِ اجانب میں بازیچۂ لعب، ہندوستان کی پیشانی پر ایک گہرا زخم، اور گورنمنٹ کے ہاتھ میں ملک کی امنگوں کو پامال کرنے کے لئے ایک پتھر بن کر رہی۔

اس میں لکھا جائے گا کہ ایک قابلِ رحم مگر مسحور انسانوں کا گلہ، جس کے ہر فرد کو کسی زبردست کاہن نے اپنے منتر سے جانور بنا دیا تھا، جو اپنے ہنکانے والے آقا کے ہاتھ میں اپنی گردن کی رسّی دیکھتی تھی، جسمیں کوئی انسانی ارادہ کوئی انسانی دماغ، کوئی انسانی حرکت، اور کوئی انسانی زندگی کا ثبوت نہ تھا۔ جو نہ اپنے دماغ سے سوچ سکتی تھی نہ اپنی آواز سے بول سکتی تھی . . . .

اگر تم کہو کہ تاریخِ ہند میں ہمارے لئے بھی شرف وعظمت کا باب ہوگا تو تم خاموش رہو، اور مجھ سے کہو کہ میں اسے پڑھ دوں۔ بیشک ایک باب ہوگا، مگر جانتے ہو کہ اس میں کیا ہوگا، اس میں لکھا ہوگا کہ ہندستان ملکی ترقی اور ملکی آزادی کی راہ میں بڑھا، ہندوؤں نے اس کے لئے اپنے سروں کو ہتھیلی پر رکھا، مگر مسلمان غاروں میں چھپ گئے، انھوں نے پکارا مگر انھوں نے اپنے منھ اور زبان پر قفل چڑھا لئے۔ ملک غیر منصفانہ قوانین کا شاکی تھا، ہندوؤں نے اس کے لئے جہاد شروع کیا، پر اس قوم جاہدنے یہی نہیں کیا کہ صرف چپ رہے، بلکہ مجنونانہ چیخ اٹھے کہ تمام کام کرنے والے باغی ہیں۔

اس کے بعد آنیوالا مورخ . . لکھے گا کہ بالآخر وہ سب کچھ ہوا جو ہونا تھا، بیسویں صدی میں کوئی ملک غلام نہیں رہ سکتا تھا اور نہیں رہا . . . لیکن دنیا یاد رکھے گی کہ جو کچھ ہوا اس قوم کی سرفرازی سے ہوا جو مسلم نہ تھی۔ الہلال ۲۳:۱۰

بیشک ہندستان اپنے درو دیوار پر بڑے بڑے تاجداروں کو دیکھ چکا ہے، جو اس کے عروج و اقبال کی بہار دیکھنے آئے تھے، لیکن شاید سید محمد رشید رضا پہلا سیاح تھا جو اس کے عروج و اقبال کی بہار لوٹنے کے لئے نہیں بلکہ ادبار و تنزل کی خزاں پر ماتم کرنے کے لئے آیا تھا، جس سرزمین پر سکندر و تیمور قدم رکھ چکے ہوں وہاں اس نقیر بے نوا کا کیا

ذکر! لیکن ان کے ہاتھوں میں تلواریں تھیں اور اس کے پہلو میں دل تھا، وہ انسانوں کو زخمی کرتے تھے اور اس کا دل خود دردِ ملت سے زخمی تھا، آٹھ سو برس ہوئے کہ اسلامی شوکت و عظمت کا قافلہ دجلہ و فرات کے کنارے سے چلا، مگر سرزمینِ ہند کی رشک عالم ہوا اُسے راس نہ آئی اور گنگا اور جمنا کے کنارے لوٹا گیا، وادیٔ نیل کا یہ سیاح آیا تھا کہ اس برباد شدہ قافلے کی لٹی ہوئی نشانیوں پر دو چار آنسو بہائے اور ان سے پوچھے کہ

تونے وہ گنجہائے گراں مایہ کیا کئے![1]

یہ عجیب بات ہے کہ پچھلی صدی کے آخری نصف میں تقریباً تمام ممالکِ اسلامیہ میں اصلاح و تغیر کے لئے یکساں تحریکیں پیدا ہوئیں، مگر اس سے بھی عجیب تر واقعہ یہ ہے کہ مختلف اسلامی ملکوں کی اصلاح و تجدید کی تاریخیں ایک ہی شخص سید جمال الدین افغانی کے ظہور سے شروع ہوتی ہیں جو فی الحقیقت تاریخِ اسلام کے سنین آخرہ کا سب سے بڑا شخص تھا۔ خیالات و افکار کا پیدا کرنا آسان ہے، مگر خیالات و افکار کے بقا و قیام کے لئے اشخاص کا پیدا کرنا مشکل ہے، اور مصلح کے لئے جن پیغمبرانہ اوصاف کی ضرورت ہے، ان میں اولین وصف یہی ہے، سید جمال الدین کا اصلی کارنامۂ غیر فانی یہ تھا کہ زمانہ نے خود اس کو کام کرنے کی مہلت بہت کم دی، لیکن وہ اپنے اندر ایسی قوت تخلیق رکھتا تھا کہ جہاں جاتا تھا اپنی تحریک کو زندہ رکھنے کے لئے نئے جمال الدین پیدا کر لیتا تھا۔[2]

مخالفت اس لئے نہیں کی جاتی کہ موافقت کی صدائیں بلند ہوں، ... بلکہ صرف اس لئے کی جاتی ہے کہ ایمان اور ضمیر کا حکم ہوتا ہے کہ ایسا کرو ... کوئی سچی بات اس لئے نہیں ترک کر دی جاتی کہ لوگ اس کا استقبال نہیں کریں گے۔ سچ سچ ہے، اگرچہ تمام عالم میں ایک بھی اس کا دوست نہ ہو۔[3]

الہلال کی ترتیب اور دائمی مشغولیت کے لئے جس طرح ایک پوری جانکاہ اور دماغ پاش زندگی چاہیئے اس کا اندازہ میرے دوستوں کو نہیں:

بخرام سوئے کلبۂ احزاں من شبے — تا بنگری کہ عشقِ تو با ما چہ میکند[4]

---

[1] الہلال، ۵ر مارچ ۱۹۱۳ء، [2] ایضاً ۲ر جولائی ۱۹۱۲ء، [3] ایضاً، ۱۵ر فروری ۱۹۱۳ء۔ [4] ایضاً ۱۵ر جولائی ۱۹۱۲ء

ذکرِ مصحفیؔ

(جناب نثار احمد صاحب فاروقی ۔ یونیورسٹی لائبریری ۔ دہلی)

(۶)

مصحفی نے زماں کا یہ مطلع لکھا ہے :

عارض ہے گل کا صاف ولیکن جھلک نہیں
نرگس کی چشم ہے پہ کٹیلی پلک نہیں [۱]

---

[۱] مصحفی : تذکرۂ ہندی / ۱۰۷۔ لیکن قدرت اللہ شوق نے تذکرہ "طبقات الشعراء" (قلمی) میں لکھا ہے :

"خلیفہ چندا، ساکن بلدہ امروہہ، مردے است درویش سیرت، مسکین صورت، خوش اخلاق، شعر فارسی و ہندی بطورِ صوفیانہ می گوید۔ چند ابیات بہ زبانی او بسمع رسیدہ از دست :

عارض تو گل کے صاف ہیں لیکن چمک نہیں ۔۔۔ نرگس کے چشم ہے پہ کٹیلی پلک نہیں

(طبقات الشعراء (قلمی) مخزونہ کتب خانۂ آصفیہ حیدر آباد دکن۔ نمبر داخلہ، ۶۱۴۔ فن تذکرہ نمبر ۴۰۔ مکتوبہ ۹ رجب ۱۲۰۱ھ / ورق ۲۷۵ ۔ ب)

زماں کے بارے میں شوق لکھتا ہے : "سید محمد زماں ساکن بلدہ امروہہ، شاعریست فارسی گو، بسیار خوش فکر و خوش گفتگو، گاہے بتقریبے یک دو ذرہ ریختہ از و صادر می شود۔ بزبانی . . . میاں فیض علی کہ برادر زادہ او ست، چند اشعار متفرقہ بسمع رسیدہ۔ یک مطلع از و بہ تحریر می آید۔ ؎

دل تجھ سے جدا ہو کر داغوں کے پڑا بس میں ۔۔۔ اب کیوں نہ پریشاں ہو، ہر ملکے و ہر رسمے

اگرچہ دریں مطلع در قافیہ نقصانِ صریح است (ورق ۲۶۱ ۔ الف) اما چوں محاورہ درست بستہ ازیں سبب معاف داشتہ شد۔" (طبقات الشعراء / ورق ۲۶۰ ۔ ب / ۲۶۱ ۔ الف)

(باقی حاشیہ صفحہ ۲۵۰ پر)

مانی یا امانی | محمد حسین آزاد نے آبِ حیات میں لکھا ہے:

"شیخ موصوف نے لکھنؤ میں صدہا شاگرد کیے، مگر اب تک کسی تذکرے سے نہیں ثابت ہوا کہ وہ خود کس کے شاگرد تھے۔"[۵]

(بقیہ حاشیہ ۲۴۹) غالباً یہی فیض علی ہیں جنھوں نے "بتاریخ نہم رجب بروز یکشنبہ وقت سہ پہر ۱۲۰۱ھ" "طبقات الشعراء" کا مذکورہ نسخہ نقل کیا ہے۔ وہ مؤلف تذکرہ سے اختصاصی تعلقات رکھتے تھے۔ جو شعر تذکرۂ ہندی میں زماں کے نام سے درج ہے وہ طبقات میں خیدا سے منسوب کیا گیا ہے اگر وہ زماں ہی کی تصنیف ہوتا تو وہ شوق کو ضرور اس کی طرف توجہ دلاتے۔ میرا خیال ہے کہ شعر زیر بحث "نہ نرگس کے آنکھ ہے الخ" زماں کا نہیں، اس کا مصنف خلیفہ خیدا ہی ہو سکتا ہے۔ شوق نے اس غزل کا دوسرا شعر بھی لکھا ہے ۔

ہر چند آبدار ہے، ایسی ڈھلک نہیں نسبت نہ دو گہر کو مرے آنسوؤں کے ساتھ

(ورق ۲۷۶۔ الف)

زماں کے دو فارسی شعر، منقبت حضرت علیؓ میں، یہاں درج کرنے کے قابل ہیں۔ مولانا محمد عبادت کلیم امروہوی کا بیان ہے کہ ان کا مصنف زماں ہے ۔

اے بہ فصاحت، وے بہ سخاوت، وے بہ شجاعت نام تو افسر

بہ سرِ منبر، بر لبِ کوثر، بہ درِ خیبر، در ہمہ دفتر

از تو بلرزد، از تو بلرزد، از تو بلرزد، از تو بلرزد

قصرِ فریدوں، گنبدِ گردوں، خمِ فلاطوں، سدِ سکندر

زماں کے لیے ملاحظہ ہوں: (۱) اسپرنگر: یادگار شعرا (اردو ترجمہ از طفیل احمد) شائع کردہ ہندستانی اکیڈمی الہ آباد۔ ۱۹۴۳ء/ ۱۰۴۔

(۲) قدرت اللہ قاسم: مجموعۂ نغز (مرتبہ محمود شیرانی) لاہور۔ ۱۹۳۳ء۔ جلد اول/ ۲۸۵۔

(۳) شیفتہ: گلشنِ بے خار نولکشور ۱۹۱۰ء/ ۹۳

---

[۵] آزاد: آبِ حیات/ ۳۱۱۔

اس کے بعد حاشیے میں اضافہ کرتے ہیں:

"سراپا سخن میں لکھا ہے کہ امانی کے شاگرد تھے"۔

بعد میں آزاد کی تقلید کرنے والوں نے ہر جگہ امانی ہی لکھدیا ہے اور اب یہ غلطی عام ہو چکی ہے۔ حتیٰ کہ مولوی امیر احمد علوی مرحوم نے اس میں اپنی طرف سے "میر" کا اضافہ کر کے اُسے خلعتِ سیادت بھی عطا کر دیا[5] اور پھر قیاس آرائی کے جوہر یوں دکھائے ہیں:

"تذکرۂ سراپا سخن میں ہے کہ مصحفی میر امانی کے شاگرد تھے (۱) لیکن یہ روایت بھی پایۂ اعتبار سے ساقط ہے (۲) امانی تخلص، "میر امانی" نام، خواجہ آثمی[6] مرثیہ گو کے فرزند ۱۱۸۱ھ تک دلّی میں تھے۔ اس کے بعد مرشد آباد چلے گئے اور وہیں ۱۱۸۶ھ میں انتقال کیا (۳)۔ مصحفی کم سنی میں تحصیلِ علم کے لیے دلّی آگئے تھے (۴) اس لیے ممکن ہے کہ انھوں نے میر امانی کو دیکھا ہو۔ شاہجہاں آباد میں ایک امانی اور بھی تھے جن کا ایک شعر شیفتہ نے گلشنِ بے خار میں نقل کیا ہے (۵) مگر ان امانی کا نام تک

---

[5] نگار: مصحفی نمبر/۱۳، [6] میر نے اِن کا نام خواجہ برہان الدین اور تخلص عاصی لکھا ہے ملاحظہ ہو: نکات الشعرا (طبع ثانی)/۱۱۸، تذکرۂ مسرت افزا (مشمولہ معاصر) میں میر برہان الدین آثمی (ص ۲۳) اور دوسری جگہ خواجہ برہان الدین عاصی (عاصمی ؟) درج ہے (ص ۱۳۳)۔ گلزارِ ابراہیم، مرتبہ ڈاکٹر زور (۱۹۳۴ء)/۳۰ میں بھی خواجہ برہان الدین آثمی لکھا گیا ہے۔ مولفِ تذکرہ کو ان کے اشعار "میر حاجی خلف خواجہ مذکور" سے ملے تھے۔

فتح علی حسینی (تذکرہ ریختہ گویاں/۱۰۵) اور محمد قائم (مخزن نکات/۲۶) میں عاصی ہی لکھتے ہیں۔

شاہ محمد کمال (مجمع الانتخاب قلمی) بھی یہی لکھتا ہے مگر میر حسن دہلوی (تذکرۂ شعرائے اردو/۱۴) تخلص آثمی بتاتے ہیں، شفیق اورنگ آبادی نے (چمنستانِ شعرا/۴۴۳) میر اور گردیزی کی تقلید کی ہے۔ اسپرانگر ایک جگہ تذکرۂ عشق کے حوالے سے "سید برہان الدین آثمی" لکھتا ہے (یادگارِ شعرا/۱۳) دوسری جگہ کہتا ہے "عاصی۔ خواجہ برہان الدین دہلوی نے بہت سے مرثیے کہے اور ۱۱۶۶ھ میں انتقال کیا (قائم و گردیزی) یہ خواجہ عبداللہ احرار کی نسل سے تھے (سرور) شورش اِن کو عاصی لکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تاریخ خوب کہتے تھے" (ماسبق/۱۳۸)

بہرحال اتنے مختلف بیانات کی موجودگی میں یہ فیصلہ کرنا بہت دشوار ہو جاتا ہے کہ ان کا (باقی حاشیہ صفحہ ۲۵۲ پر)

معلوم نہیں۔ مصحفی نے اپنے تذکرۂ شعرا میں کسی امانی کا نہ حال لکھا نہ کوئی شعر نقل کیا اگر ان سے کچھ فیض پایا ہوتا تو تذکرے میں ان کا نام ضرور لکھتے۔ دلی کے ایک اور شاعر، میر امانی نام اسد تخلص تھے جن کا حسب ذیل شعر (کذا) غالب کی طرف نافہمی سے منسوب کیا گیا تو انھوں نے رعایتِ لفظی سے نفرت ظاہر کی۔ (عود ہندی)[ے]

اسد اس جفا پر بتوں سے وفا کی مرے شیر شاباش رحمت خدا کی

میر امانی اسد کا کچھ کلام مصحفی نے تذکرۂ ہندی میں نقل کیا ہے اور ان کو جوانِ ظریف مزاج لکھا ہے۔ وہ مصحفی کے ہم عمر تھے (۶) اور اس لائق نہ تھے کہ مصحفی کے ادنیٰ شاگردوں کے بھی استاد ہو سکتے۔ غرض مصحفی کا کسی استاد سے باقاعدہ اصلاح لینا ثابت نہیں ہوتا۔۔۔"[لے]

لیکن یہ سارا قرینہ اور قیاس باطل ہو جاتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ مصحفی کو "شاگردِ میاں مانی" لکھنے والا پہلا تذکرہ نگار محسن علی محسن (فرزند شاہ حسین حقیقت) مولف سراپا سخن ہے اور اس نے بغیر کسی سند یا حوالے کے "غالباً کسی سنی سنائی روایت پر بھروسا کر کے لکھدیا ہے۔ اگر محسن کا یہ قول درست بھی ہو تو اس نے "میر امانی" یا "امانی" کہیں نہیں لکھا۔ صرف "میاں مانی" لکھا ہے۔ سراپا سخن میں متعدد مقامات پر مصحفی کا نام آیا ہے اور ہر جگہ "میاں مانی" ہی ان کے استاد کا نام بتایا گیا ہے۔[لے] اس پر الف کا اضافہ محمد حسین آزاد کے "محتاط قلم" نے کیا ہے۔ اس صورت میں علوی صاحب مرحوم کی مندرجہ بالا دلیلوں کے قبول کرنے کے لیے معمولی سا شائبہ جواز بھی باقی نہیں رہ جاتا ہے۔ (باقی)

(بقیہ حاشیہ صد ۲۵۱) تخلص "عاصی" تھا یا "آثمی"۔۔۔ میر نے یہ مشہور قطعہ ان سے منسوب کیا ہے، اور دوسرے تذکرہ نگار ان کی تقلید یا تائید کرتے ہیں۔

چمن کے تخت پر جس دن شہ گل کا تجمل تھا ہزاروں بلبلوں کی فوج تھی اور شور تھا غل تھا
خزاں کے دن جو دیکھا کچھ نہ تھا جز خار گلشن میں بتایا باغباں رو رو کے یہاں غنچہ وہاں گل تھا

(نکات الشعرا / ۱۱۸)

یہ قطعہ دوسرے تذکروں میں لفظی اختلافات کے ساتھ ملتا ہے۔ جن کی تفصیل یہاں غیر ضروری ہے۔

لے نگار: مصحفی نمبر (جلد ۳۵ شمارہ ۱۰) / ۱۳ ہے محسن: سراپا سخن (نولکشور۔ ۱۸۶۱ء) / ۵۴ وغیرہ۔

ادبیات

غزل

(جناب الم مظفرنگری)

پھر دل میں مرے تازہ لگن پیدا ہوئی ہے
شاید کہ کوئی بگڑی ہوئی بات بنی ہے

ہر لمحہ جو سرگشتۂ عشرت طلبی ہے
واللہ یہاں سب سے زیادہ وہ دکھی ہے

یہ بیخودیٔ عشق کہاں لے کے گئی ہے
اب مجھ کو نہ احساس غمی ہے نہ خوشی ہے

یہ حُسنِ عقیدت ہے کہ یہ بے ادبی ہے
ہر برگِ گلِ تر کو صبا چوم رہی ہے

اے پیرِ مغاں پینے پلانے کی گھڑی ہے
ہیں وجد میں افلاک زمیں جھوم رہی ہے

ہر غمزہ تھا پیغامِ جنوں جس کا ازل میں
وہ آنکھ مجھے اب بھی کہیں دیکھ رہی ہے

اب دورِ مے ناب میں کیا دیر ہے ساقی
پیمانے بھی موجود صراحی بھی دھری ہے

ہر شورشِ طوفاں کو جو دیتی ہے سہارا
وہ موج یہیں دامنِ ساحل میں چُھپی ہے

یہ راز کھلے گا نہ کبھی اہلِ چمن پر
شبنم کے ہر آنسو میں کسی گل کی ہنسی ہے

گلشن بھی نہ محفوظ رہا میری فغاں سے
صیاد قفس ہی میں نہیں آگ لگی ہے

پیہم یہ تڑپنے کا سبب وقتِ شہادت
پیکاں نہیں دل کی مرے پیکاں طلبی ہے

اے انجمنِ عیش کے آرام پرستو!
بے گور و کفن میتِ پروانہ پڑی ہے

تبلیغِ حقیقت ہے الم تیرے بیاں میں
ہر شعر ترا حاصلِ پیغامبری ہے

تبصرے

دین و شریعت۔ از:۔ مولانا محمد منظور نعمانی۔ تقطیع خورد۔ ضخامت ۲۸۸ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت مجلد تین روپیہ۔ پتہ: کتب خانۂ الفرقان کچہری روڈ۔ لکھنؤ۔

یہ کتاب دراصل ان چھ تقریروں کا مجموعہ ہے جو فاضل مصنف نے لکھنؤ کے بعض دینی اجتماعات میں مسلسل کی ہیں جیسا کہ نام سے ظاہر ہے ان تقریروں میں کوشش کی گئی ہے کہ اسلامی تعلیمات کے مختلف شعبوں پر عام فہم انداز بیان اور سلیس زبان میں گفتگو کی جائے۔ چنانچہ دین و شریعت کی بنیاد یعنی عقیدہ اور عمل کو متعین کرنے کے بعد پہلے توحید، عقیدۂ آخرت اور رسالت اور ان سے متعلقہ کلامی مباحث پر پھر نماز، روزہ۔ زکوٰۃ اور حج پر گفتگو کی ہے اس کے بعد اخلاق، سیاست و حکومت، معاملات و معاشرت۔ اور احسان و تصوف پر کلام کیا ہے۔ اس طرح یہ کتاب اگرچہ بقامت کہتر ہے لیکن اس اعتبار سے اس کے بقیمت بہتر ہونے میں شبہہ نہیں ہے کہ اردو زبان کی متوسط استعداد رکھنے والا بھی اس کے ذریعہ دین و شریعت کی اہم اور بنیادی تعلیمات سے مع ان کی تشریحات و توضیحات اور دلائل و براہین کے واقف ہو جاتا ہے۔ فاضل مقرر نے کوشش کی ہے کہ ہر عنوانِ بحث کے مختلف پہلو اس طرح سامنے آجائیں کہ اہلِ سنت والجماعت کے عقیدہ کے مطابق اصل مسئلہ صاف اور واضح شکل میں سامنے آجائے اور اس پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کا بھی رد ہو جائے۔ اس لئے یہ کتاب عوام کے علاوہ طلبا کے بھی مطالعہ کے لائق ہے۔

۱۸۵۷ء کی دلی۔ از جناب ہیشور دیال صاحب:۔ تقطیع خورد۔ ضخامت ۰۰ صفحات۔ کتابت وطباعت اعلیٰ۔ قیمت مجلد تین روپیہ۔ پتہ:۔ دفتر رسالہ بیسویں صدی دہلی۔

۱۸۵۷ء میں دلی والوں پر کیا بیتا گذری۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے خلاف جو طوفان اٹھا۔ اس کے اسباب کیا تھے؟ اور اُن اسباب کی وجہ سے ہندو اور مسلمان۔ عالم اور جاہل۔ عوام۔ اور خواص اُن سب کے

دلوں میں انگریزوں کے خلاف جوش اور ولولہ اور مغلیہ سلطنت کی آخری یادگار بہادر شاہ ظفر کے ساتھ ان کی والہانہ محبت اور عقیدت کا کیا عالم تھا؟ اس کتاب میں ڈرامہ کی شکل میں ان سب چیزوں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ملک کے مشہور فاضل اور ادیب ڈاکٹر تارا چند جنھوں نے اس کتاب کا پیش لفظ لکھا ہے ان کے بقول اس ڈرامہ کی یہ ایک خصوصیت قابل ذکر ہے کہ اگرچہ اس کا پس منظر لال قلعہ ہے لیکن اس کے تمام کردار دلی کے شہری ہیں اور اس میں عوام کی جذباتی کیفیتوں کا مظاہرہ ہے۔ ڈرامہ فن کی حیثیت سے جیسا کچھ بھی ہے اس کا فیصلہ تو اربابِ فن ہی کر سکتے ہیں لیکن زبان خالص دلی کی ٹکسالی زبان ہے جس کے سننے کو اب کان ترستے ہیں اور کیوں نہ ہو جب کہ فاضل مصنف دلی کے ایک دیرینہ اور معزز خاندان کے چشم و چراغ ہیں اور اس لئے قدیم دلی کی تہذیبی روایات۔ اور لسانی خصوصیات ان کی گھٹی میں پڑی ہوئی ہیں اس زبان کو بولنے اور لکھنے والے تو کیا اب اس کو پورے طور پر سمجھنے اور اس سے مزہ لینے والے بھی عنقا ہوتے جا رہے ہیں۔ بڑی خوشی کی بات ہے کہ اس دور میں جناب مہیشور دیال صاحب جیسے نوجوان اس زبان کا چراغ روشن کئے بیٹھے ہیں۔ امید ہے کہ وہ اپنی کاروباری مصروفیتوں کے باوجود اپنی اس پیاری اور رسیلی زبان کی خدمت کے لئے بھی وقت نکالتے رہیں گے۔ اُردو کے تمام اربابِ ذوق کو اس کتاب کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیئے۔

اردو نثر کا تاریخی سفر:۔ از جناب محمد زبیر صاحب۔ لائبریری اسسٹنٹ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ۔
تقطیع خورد ضخامت ۹۶ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت عہ۔ پتہ:۔ ایجوکیشنل بک ہاؤس۔ سول لائن۔ حامد بلڈنگ۔ علی گڈھ۔

جناب محمد زبیر صاحب نے کم و بیش تین برس پہلے ایک مضمون "اردو نثر کی چھ سو سالہ تاریخ ایک نظر میں" کے عنوان سے لکھا تھا جو اس وقت بہت مقبول ہوا تھا۔ اب اسی مضمون کو مزید اضافوں کے ساتھ زیر تبصرہ کتاب کی شکل میں شایع کر دیا ہے۔ اس میں پہلے اردو زبان کا آغاز کیونکر ہوا؟ اس پر گفتگو کی ہے اور پھر بیسویں صدی تک عہد بعہد اردو نثر نے جو ترقی کی ہے اور ہر عہد میں اردو کے جو نامور ارباب نثر پیدا ہوئے ہیں ان کا اور ان کی مشہور تصنیفات اور ان کی خصوصیات کا سنہ وار تذکرہ کیا ہے اس طرح یہ کتاب اردو زبان و ادب کے

طالب علموں کے لئے ایک ہینڈ بک کی حیثیت رکھتی ہے جس سے ان کو فائدہ اٹھانا چاہیئے۔

زبان و بیان :- از جناب ظ انصاری۔ تقطیع خورد۔ ضخامت ۲۹۹ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد تین روپیہ پچھتر نئے پیسے۔ پتہ :- آزاد کتاب گھر۔ کلاں محل دہلی۔

جناب ظ انصاری اردو کے مشہور ادیب اور نقاد ہیں ہند و پاک کے ادبی رسالوں میں ان کے مضامین نکلتے رہتے ہیں اور دلچسپی سے پڑھے جاتے ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب ان کے آٹھ مضامین کا مجموعہ ہے جن میں شعر و ادب کے مختلف مسائل پر تنقیدی اور تشریحی گفتگو کی گئی ہے۔ اگرچہ موصوف کی ہر رائے سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا لیکن اس میں شبہ نہیں کہ جو کچھ لکھا ہے کافی مطالعہ اور غور و خوض کے بعد بڑے رکھ رکھاؤ کے ساتھ لکھا ہے۔ ان مقالات سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرقی ادب کے ساتھ ان کا مغربی لٹریچر کا مطالعہ بھی وسیع ہے۔ لیکن وہ مغربی ادب سے اتنے مرعوب نہیں ہیں کہ مشرق کی دیرینہ ادبی روایات سے نفرت یا ان کی تحقیر کرنے لگیں۔ چنانچہ اس مجموعہ کے دو مقالات "اکبر الہ آبادی" اور "غزل باقی رہے گی" اس بات کی روشن دلیل ہیں۔ یہ صحیح تنقید کے لئے جس ژرف نگاہی اور اس کے ساتھ واضح انداز بیان کی ضرورت ہے ظ انصاری صاحب میں یہ دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ امید ہے کہ ان کے مضامین کا پہلا مجموعہ ادبی حلقوں میں دلچسپی اور شوق سے پڑھا جائے گا۔

نکہت و نغمہ :- از جناب ناظر الحسینی صاحب، ایڈیٹر روزنامہ اخوت کلکتہ۔ تقطیع خورد ضخامت ۷۴ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر قیمت عہ۔ پتہ :- اردو اکیڈیمی ۲۰ کیلاں بگان لین کلکتہ ۔ ۱۶

جناب ناظر الحسینی اردو زبان کے نوجوان صحافی ہونے کے ساتھ بڑے خوش گو، پر گو اور شیوہ بیان شاعر ہیں۔ اگرچہ حضرت وحشت مرحوم کے شاگرد ہیں لیکن مشق و مہارت اور طبعی ذوق و صلاحیت کے باعث انھوں نے اپنے رنگ میں انفرادیت پیدا کی ہے حضرت وحشت صرف غزل کے شاعر گرامی مرتبت تھے لیکن ناظر صاحب غزل اور نظم دونوں کے شاعر ہیں اور مرزا ابوجعفر صاحب کشفی کے بقول جو خود بلند پایہ شاعر اور استاد فن ہیں ناظر صاحب کی غزلوں میں نظم کا اور نظموں میں غزل کا لطف حاصل ہوتا ہے اور ایک شاعر کی انفرادیت کیلئے یہی وصف کافی ہے۔ اس مجموعہ میں موصوف کی چند غزلیں اور چند رومانی اور قومی نظمیں شامل ہیں جو پڑھنے کے قابل ہیں۔ مگر افسوس ہے کہ ایسی اچھی غزلیں اور نظمیں اور ان کی اشاعت اس زبوں حالی کے ساتھ! گویا عروس جمیل لباس کثیف میں۔ کسی باہمت پبلشر کو ادھر توجہ کرنی چاہیئے۔ (س)

جلد ۴۳ | نومبر ۱۹۵۹ء مطابق جمادالاول ۱۳۷۹ھ | شمارہ ۵

فہرست مضامین

نظرات

آج کل خلافتِ یزید و معاویہ نامی کتاب گھر گھر موضوعِ بحث و گفتگو بنی ہوئی ہے اور ملک میں متعدد مقامات پر اس سلسلہ میں اجتماعی مظاہرے بھی ہو چکے ہیں، یہ کتاب دفترِ برہان میں وصول نہیں ہوئی اور نہ ہم نے اس کا مطالعہ کیا ہے بس ابھی چار پانچ دن ہوئے اُس کو اِدھر اُدھر سے الٹ پلٹ کر صرف سرسری طور پر دیکھنے کا موقع ملا ہے اس لئے ظاہر ہے کتاب کی علمی حیثیت پر تو کوئی تبصرہ کیا نہیں جا سکتا۔ البتہ مسلمانوں میں جو ہیجان ہے اُس کے پیشِ نظر چند امور کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے۔

(۱) اس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ حضرت امام حسنؓ اور امام حسینؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بڑی محبت تھی اور آپ نے ان دونوں شہزادوں کو گود میں اٹھا کر دعا کی تھی کہ اے اللہ! تو اس سے محبت کر جو ان سے محبت کرتا ہے اور ان سے بغض رکھے جو ان سے بغض رکھتا ہے۔ پھر حضور نے یہ بھی فرمایا ہے کہ تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک مومن نہیں ہو گا جب تک کہ میں اس کو سب چیزوں سے زیادہ محبوب نہیں ہوں گا۔ اور یہ مسلم ہے کہ محبوب کا محبوب خود اپنا محبوب ہوتا ہے اس بنا پر ان دونوں "سید اشباب اہل الجنۃ" سے محبت کرنا عین ایمان اور اسلام کا مقتضا ہے۔

---

(۲) لیکن کربلا میں جو واقعہ پیش آیا۔ اس کی اصل نوعیت کیا تھی؟ وہ کیونکر پیش آیا؟ اور واقعہ کے اشخاص متعلقہ میں سے ہر شخص نے اس میں کیا رول ادا کیا؟ واقعہ کے داخلی اور خارجی اسباب کیا تھے؟ یہ سب سوالات تاریخی ہیں اور ان کا جواب صرف تاریخ ہی دے سکتی ہے۔ ہم کسی واقعہ کو سنکر اس کے اشخاصِ متعلقہ کی نسبت جو رائے قائم کرتے ہیں اور اس کی وجہ سے ہمارے دل میں مختلف اشخاص و افراد کے متعلق جو جذبات نفرت و ہمدردی پیدا ہوتے ہیں تو اس کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ ہم کو واقعہ کی جو صورت و نوعیت معلوم ہوئی ہے اس کا

تقاضا طبعی طور پر یہی ہو سکتا تھا۔ اب اگر فرض کیجئے کسی اور ذریعہ سے واقعہ کی کسی اور صورت کا علم ہوتا ہے تو ظاہر ہے پہلے ہم کو جو تاثر ہوا تھا وہ بدل جائے گا اور اب ہم کو اپنی پہلی رائے پر نظر ثانی کرنی ہو گی لیکن یہ جو کچھ ہو گا تاریخ کا طبعی عمل و اثر ہو گا۔ اس صورت میں معقولیت پسندی اور علمی رواداری کا تقاضا یہ ہونا چاہیے کہ یا تو واقعہ کی دوسری شکل وصورت اور اس کی مخصوص نوعیت کی صحت کو ثابت کرنے کے لئے جو دلائل و براہین پیش کئے گئے ہیں ان کی رکاکت اور کمزوری ثابت کی جائے۔ اور یا اگر دلائل قوی ہوں تو ان کو تسلیم کر لیا جائے اور واقعہ کی اصل صورت کی نسبت جو خیال پہلے سے قائم تھا اس پر نظر ثانی کی جائے۔ ان دونوں راہوں کو چھوڑ کر محض اس بات پر ہنگامہ آرائی کرنا اور شور مچانا کہ ایک شخص واقعہ کی صورت وہ نہیں مانتا جس کو ہم پہلے سے مانتے چلے آئے تھے انصاف سے بعید ہے۔ اس کا مطلب تو یہ ہو گا کہ ہم چند اشخاص کی نسبت پہلے سے ایک رائے قائم کر لیتے ہیں اور پھر پورے واقعہ کو اُسی کے قالب میں ڈھال لیتے ہیں حالانکہ رائے واقعہ سے پیدا ہوتی ہے واقعہ رائے سے پیدا نہیں ہوتا۔ اعتقاد کا سرچشمہ تاریخ ہے۔ تاریخ اعتقاد سے نہیں بنتی۔ اس بنا پر ہونا یہ چاہیے تھا کہ زیر بحث کتاب میں واقعہ کربلا کی جو نوعیت بیان کی گئی ہے علمی طور پر اس کا جائزہ لیا جاتا اور اگر وہ غلط ہے تو اُس کے لئے جو دلائل و براہین پیش کئے گئے ہیں ان کی رکاکت کا پردہ چاک کیا جاتا۔ یہ ایک خالص تاریخی بحث ہے اور اس کو اسی طرح طے ہونا چاہیے۔

---

(۳) ایک صاحب نظر جانتا ہے کہ واقعہ کربلا سے متعلق جو روایات تاریخ کی کتابوں میں پائی جاتی ہیں یا عام طور پر متداول ہیں اُن میں افسانہ اور حقیقت کی آمیزش کس درجہ ہے اور جرح و تنقید کے بعد ان میں صحیح و سقیم کا امتیاز کرنا کتنا مشکل کام ہے۔ اس بنا پر اس میں شک نہیں کہ صرف یہ ایک واقعہ نہیں بلکہ اس عہد کی پوری تاریخ پر ہی ریسرچ کے لئے میدان بڑا وسیع ہے۔ لیکن ایک مسلمان محقق جب خاص واقعہ کربلا پر دادِ تحقیق دینا چاہتا ہے اس کو سب سے پہلے اپنے ضمیر کے گریبان میں منھ ڈال کر یہ فیصلہ کرنا چاہیے کہ کسی کی ضد یا پرخاش کے باعث اس کی کاوش کے پس منظر میں یزید کا جذبۂ حمایت وطرفداری تو نہیں ہے اگر واقعی ایسا ہے تو پھر اسے معلوم ہونا چاہیے کہ دانستہ یا نادانستہ سیدنا

امام حسینؓ کی شان میں ایک لفظ بھی گستاخی یا بے ادبی کا نکل گیا تو اس کے لئے آخرت کی رسوائی کا سبب ہو سکتا ہے۔ ریسرچ بڑی اچھی چیز ہے لیکن آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ حضورؐ نے صاف ممانعت کر دی ہے کہ میرے والدین کے متعلق گفتگو نہ کرو۔

---

(۴) جیسا کہ شروع میں عرض کیا گیا ہم نے کتاب بہت روا روی میں سرسری طور پر دیکھی ہے تاہم ہمارا تاثر یہ ہے کہ مصنف کا اندازِ فکر اور اندازِ تحریر دونوں جارحانہ ہیں۔ بنو امیہ کے دورِ حکومت کو اسلام کا سب سے زیادہ درخشاں اور تابناک عہد کہنا۔ حضرت امیر معاویہ اور یزید کی حکومت کو جمہور امت کے مسلک کے خلاف خلافت کہنا، یزید کے ورع و تقویٰ کا دعویٰ کرنا۔ حدیث الملک عضوض پر کلام کرنا یہ سب چیزیں اس بات کی غمازی کر رہی ہیں کہ مصنف کسی خاص داخلی تحریک کے زیر اثر پہلے سے ایک خاص خیال قائم کر چکا ہے اور پھر اس کی تائید کے لئے مواد تلاش کر رہا ہے۔ یعنی اس نے تحقیق کے میدان میں قدم بالکل غیر جانبدار (UNBIASED) ہو کر نہیں رکھا ہے۔ چنانچہ اس کتاب کے بین السطور میں مصنف کے ذہن کی جو جھلکیاں نظر آتی ہیں ان کا ہی یہ اثر ہے کہ اس کتاب کو پڑھ کر ایک صاحب نے عربی زبان میں یزید کی مدح میں ایک قصیدہ لکھ کر برہان میں اشاعت کے لئے بھیجا ہے جس میں یزید کو امیر المومنین سے خطاب کر کے اس کو دنیا کا سب سے بڑا مظلوم انسان کہا گیا ہے حالانکہ اہلِ سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ امام عالی مقام کی شہادت برحق مگر یزید کے بارہ میں کف لسان کیا جائے۔ کیونکہ اب اس کا معاملہ اللہ کے ساتھ ہے۔ لیکن اس کی مدح کرنا تو حد درجہ دلیری اور بیباکی ہے۔

از:

جناب ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب (جامعہ عثمانیہ)

بامن بودی منت نمی دانستم — یامن بودی منت نمی دانستم
چوں من شدم از میان ترا دانستم — تامن بودم منت نمی دانستم

(فیض کاشانی)

انا من اھوی ومن اھوی انا — لیس فی المرآۃ شیٔ غیرنا
لا انادیہ ولا اذکرہ — ان ذکری وندائی یا انا

(شیخ اوحد الدین کرمانی)

نفس کی حقیقت کو سمجھنا ہو تو خلق کا تعلق حق سے، عبد کا ربط رب سے، بندہ کا تعلق خدا سے سمجھنا ضروری ہے۔ اس ربط و تعلق کی توضیح تفصیل کے ساتھ ہم نے قرآن اور تصوف[1] میں کی ہے۔ یہاں حقیقتِ نفس کو واضح کرنے کے لئے اجمالاً اس کو پیش کیا جاتا ہے تاکہ اساس پیش نظر رہے اور مسئلہ کا حل سمجھ میں آجائے۔

وجودِ حقیقی حق تعالیٰ ہی کا ہے ع

موجود بحق واحد اول باشد

وہ قائم بالذات ہیں اور متصور بالذات، وہ ازل سے علیم بھی ہیں۔ صفتِ علم سے متصف ہیں۔ صفتِ علم ذاتِ حق میں ع

جاوداں ہست و بود و خواہد بود

---

[1] قرآن و تصوف، مطبوعہ ندوۃ المصنفین دہلی ۱۹۵۶ء

اب ظاہر ہے کہ علم بغیر معلومات کے ممکن نہیں۔ کیونکہ عالم کو کسی "معلوم" ہی کا علم ہوسکتا ہے اور معلوم ہی کو جاننے کی وجہ سے وہ عالم کہلاتا ہے۔ لہٰذا حق تعالیٰ کے ان تین اعتبارات عالم، علم، معلوم میں ابتدا ہی سے تمیز قائم کی جاسکتی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ معلوماتِ الٰہیہ کیا ہیں؟ حق تعالیٰ ازل سے عالم ہیں تو کس چیز کے عالم ہیں؟

معلوماتِ الٰہیہ ذواتِ اشیاء یا حقائقِ ممکنات کے سوا اور کیا ہوسکتے ہیں؟ بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے سوا جتنی چیزیں ہیں سب ان کی مخلوق ہیں "اللہ خالق کل شیٔ" سے قرآن اس طرف اشارہ کر رہا ہے:۔ مخلوقات کو وہ جان کر پیدا کرتے ہیں۔ یہ نہیں کہ پیدا کر کے جانتے ہوں ورنہ تخلیق کے قبل جہل لازم آئے گا، جو ان کی شان کے منافی ہے۔ الا یعلم من خلق وھو اللطیف الخبیر؟ (پ ۲۹- ع ۱) سے قرآن اس جہل کی تردید کر رہا ہے، اور خالق کو علیم یہ کہہ کر ثابت کر رہا ہے کہ ھو الخلاق العلیم (پ ۲۳ ع ۴) مخلوقات کو وہ جس طرح جان کر پیدا کرتے ہیں اس طرح تخلیق کے بعد بھی وہ حق تعالیٰ کے علم میں ہوتی ہیں، ان کو معلوم ہوتی ہیں۔ ھو بکل شیٔ علیم (پ ۱ ع ۲) سے قرآن اس چیز کو واضح کر رہا ہے۔ لہٰذا تمام اشیاء حق تعالیٰ کے "معلومات" ہیں۔ ان کی ماہیت ہی معلوم ہونا ہے، یہ ازل سے علمِ الٰہی میں ثابت اور ان کی ذات پر عارض یا ان کی ذات میں مندرج ہیں۔

مخلوقات کو جو ازل سے حق تعالیٰ کے علم میں ہیں، بالفاظِ دیگر جو ازل سے معلوماتِ حق ہیں، اور اشیائے مخلوقہ کی ذوات یا حقائق ہیں جن کے مطابق اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے صوفیہ کرام نے "اعیان ثابتہ" سے تعبیر کیا ہے۔ یہ "صُوَرِ علمیہ" بھی کہلاتے ہیں۔ یہ علمِ الٰہی کے تعینات ہیں۔ ان کو "اعدام" یا "معدوماتِ حق" بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ محض علمِ حق کی صورتیں ہیں۔ خارج میں ان کا وجود نہیں ہوتا۔ خارجی وجود کے لحاظ سے گویا معدوم ہیں۔ ان کو محض وجودِ علمی یا ثبوتِ ثبوتی حاصل ہے ان ہی کے مطابق خارج میں تخلیق ہوتی ہے خود یہ حق تعالیٰ کے علم میں ثابت ہیں، ان کو کبھی وجودِ خارجی نصیب نہیں ہوتا۔ اسی لیے شیخ اکبر نے ان کے متعلق فرمایا ہے کہ "الاعیان الثابتۃ ما شمّت رائحۃ الوجود اصلاً"۔ انھوں نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی۔ انھیں فنا نہیں، کیونکہ ان کا فنا ہونا علمِ حق کا فنا ہونا ہے۔ یہ ازلی ہیں اور ابدی

حکماء و فلاسفہ کی اصطلاح میں ان کو "ماہیات اشیاء" کہا جاتا ہے۔ معتزلہ کے یہاں ان کے لئے "شیٔ ثابت" اصطلاح ہے اور متکلمین نے انھیں "معدوم معلوم" سے یاد کیا ہے۔

اعیان ثابتہ میں سے ہر عین کا ایک اقتضائے ذاتی ہوتا ہے جس کو استعداد یا قابلیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ عین کی گویا ماہیت یا فطرت یا خصوصیتِ خاصہ یا لازمہ ذاتی ہے۔ جس کی وجہ سے وہ دوسرے اعیان سے ممیز کیا جا سکتا ہے۔

ہر عین اپنی اس خصوصیت کی وجہ سے ایک متعین صورت ہے، اس تعین و تمیز کی وجہ سے اس کے خاص اقتضاآت و قابلیات ہیں جو بعینہٖ کسی دوسرے عین کے نہیں ہو سکتے۔ ہر عین اس معنی میں ایک تقید ذاتی رکھتا ہے، یہیں سے ایک باریک نکتہ سمجھ میں آتا ہے کہ علمِ الٰہی میں شروع سے ایک طرح کی تقیید سی پائی جاتی ہے، فافہم و تدبر! اس تقیید کو ابتدا میں نہ مانیں تو خارجی کائنات میں اشیاء کی تقیید کسی طرح سمجھ میں نہیں آسکتی۔

عین کی اس قابلیت و اقتضاء کو قرآن کی زبان میں "شاکلہ" کہا گیا ہے: "قُلْ کُلٌّ یَعْمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِہٖ" (پ ۱۵۔ ع ۹) یعنی ہر شے اپنی ذاتی قابلیت یا اقتضاء کے مطابق عمل کرتی ہے اور اس کی اس قابلیت و "وسعت" سے زیادہ اس پر بار بھی نہیں ڈالا جاتا۔ "لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا"۔ (پ ۳۔ ع ۸)

اعیانِ ثابتہ یا ذواتِ خلق غیر مخلوق یا غیر مجعول ہیں، اور ان کے اقتضاآت و شاکلات بھی جو ان کے لوازم ذاتیہ ہیں غیر مخلوق و غیر مجعول ہیں۔ اعیان کے غیر مخلوق ہونے کی بدیہی دلیل یہ ہے کہ وہ حق تعالیٰ کی علم کی صورتیں ہیں، اور حق تعالیٰ کا علم ازلی اور غیر مخلوق ہے۔ اس لئے اعیان بھی لازماً غیر مخلوق اور ازلی ہوں گے۔ اور یہ بھی بتلایا جا چکا ہے کہ اعیان کا وجود خارجی نہیں وہ محض "ثبوت علمی" رکھتے ہیں۔ یعنی علم حق جس کو وجود خارجی نہ ہو وہ مجعول یا مخلوق کیسے کہلایا جا سکتا ہے۔ اس دلیل کو مولانا جامیؒ نے اس طرح ادا فرمایا ہے۔

اعیان ہمہ شد عین نا کردہ نزول   حاشا کہ بود جعلِ جاعل مجعول

چوں جعل بود افاضۂ نورِ وجود توصیف عدم بآں نباشد معقول

اعیانِ ثابتہ یا صُوَرِ علمیہ یا ذواتِ خلق ذاتِ حق (یا علم حق) میں مندرج ہیں لہٰذا ان میں من حیث الاندراج عینیت پائی جاتی ہے۔ من الازل الی الابد لیکن یہ بات خوب یاد رکھنی چاہیئے کہ ذاتِ حق اور ذواتِ خلق میں من حیث الذات غیریت ہے، من الازل الی الابد اس لئے کہ ذات خلق میں صورت ہے، یہ تعین وتحیز، عدد، مقدار رکھتی ہے اور ذاتِ حق بے صورت ہے۔ غیر مقید ہے۔ مطلق ہے۔ صورت کے تمام لوازم سے مُنزہ ہے۔ ذاتِ خلق وجود ذاتی نہیں رکھتی۔ علمِ حق میں ثابت ہے۔ معدوم اضافی ہے۔ ذاتِ حق وجودِ ذاتی رکھتی ہے۔ عدمیت سے منزہ ہے۔ ذاتِ خلق صفاتِ عدمیہ سے موصوف ہے، موت۔ جہل۔ اضطرار۔ عجز۔ صم۔ بکم عمی سے متصف ہے اور ذاتِ حق صفاتِ وجودیہ سے موصوف ہے یعنی حیات۔ علم۔ قدرت۔ ارادہ۔ سماعت۔ بصارت کلام سے متصف ہے، ذاتِ خلق قابلیات امکانیہ وفعلیہ رکھتی ہے فعل نہیں۔ ذاتِ حق۔ ذاتِ خلق کے قابلیاتِ امکانیہ سے منزہ ہے۔ کیونکہ اس میں فعل ذاتی ہے وہ فعال حقیقی ہے۔[1]

مختصر یہ کہ ذاتِ حق موجود اور ذاتِ خلق معدوم (بہ عدم اضافی) لہٰذا ان دونوں میں من حیث الذات غیریت پائی جاتی ہے اور من حیث الوجود عینیت حقیقی (کیونکہ وجود حق عین وجود خلق ہے یعنی وجود واحد بصور اعیان خلق موجود) ظاہر ہے اس کی تشریح ذیل میں کی جاتی ہے۔

اعیانِ ثابتہ یا صُوَرِ علمیہ حق یا ذواتِ خلق کی حقیقت کو اس طرح واضح طور پر سمجھ لینے کے بعد اب تخلیق کا راز آسانی کے ساتھ سمجھ میں آسکتا ہے۔ ع

ہش دار کہ راہ خود بخود گم نکنی!

سوال یہ ہے کہ ذواتِ اشیاء جو معلومات حق ہیں، صُوَرِ علمیہ حق ہیں، جو از قبیلِ اعراض ہیں، بالغیر علما ثابت ہیں، ان کا نمود وجودِ خارجی میں کس طرح ہوا؟ "کن فیکون" کا راز کیا ہے؟

ذواتِ اشیاء یا صُوَرِ علمیہ کے نمودِ خارجی کے متعلق تین احتمالات ہوسکتے ہیں۔

---

[1] نصوص قرآنی سے اس کی تائید کے لئے دیکھو "قرآن اور تصوف" باب "قرب ومعیت"۔

(۱) صورِ علمیہ کا نمود خارجی بغیر کسی ذات متقوم یا معروض کے ہوگیا۔ یہ احتمال عقلاً محال ہے۔ کیونکہ صورِ علمیہ اعراض ہیں اور بغیر وجود (معروض) کے اعراض کا ظاہر ہونا ناقابلِ تصور ہے۔ قبل تخلیق وہ عارض ذاتِ حق تھے۔ بعد از خلق بھی بغیر کسی معروض کے ان کا نمود نہیں ہو سکتا۔ ہذا ہو الظاہر۔

(۲) صورِ علمیہ کسی ذات متقوم یا معروض کے اعراض ہیں لیکن یہ معروض (وجود) غیر ذاتِ حق ہے۔ یہ احتمال بھی باطل ہے کیونکہ وجود صرف حق تعالیٰ ہی کو ہے۔

ع الا کل شی ما خلا اللہ باطل!

(۳) صورِ علمیہ کسی ذات متقوم یا معروض کے اعراض ہیں اور یہ معروض وجود مطلق ہے جو غیر ذات حق نہیں۔ یہی ذات "قیوم" صورِ علمیہ کی معروض ہے جس سے ان کی نمائندگی ہو رہی ہے۔ یہی گویا ان کی حقیقت ہیولائی ہے جس پر یہ عارض ہیں۔ یہی مفہوم اس آیت کریمہ سے تعبیر ہو رہا ہے: خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالٰی عَمَّا یُشْرِکُوْنَ (پ ۱۴ ع ۴) کیونکہ "تعالیٰ" حق کی صفت واقع ہوئی ہے اور لغۃً واجب الوجود کا نام حق ہے۔ آیت کریمہ فَتَعَالَی اللّٰہُ الْمَلِکُ الْحَقُّ (پ ۱۶۔ ع ۱۰) بھی اس طرف اشارہ کر رہی ہے۔ ایک اور جگہ بطور حصر ارشاد ہے: وَمَا خَلَقْنٰھُمَا اِلَّا بِالْحَقِّ اسی طرح ایک اور جگہ مومنوں کو خاص طور پر علم عطا کیا جا رہا ہے خَلَقَ اللّٰہُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَۃً لِّلْمُؤْمِنِیْنَ (پ ۲۰۔ ع ۱۶) اہل علم سے خطاب فرمایا گیا ہے: مَا خَلَقَ اللّٰہُ ذٰلِکَ اِلَّا بِالْحَقِّ یُفَصِّلُ الْاٰیٰتِ لِقَوْمٍ یَّعْلَمُوْنَ (پ ۱۱۔ ع ۷)

لغۃً و شرعاً وجودِ مطلق کا نام ہی حق ہے۔ حق ہی حقیقتِ ہیولانی کا مادہ ہے۔ باعتبار اشتقاق حق وحقیقت کا مادہ بھی ایک ہے۔ ساری صورِ علمیہ یا ذواتِ اشیاء "بالحق" ظاہر ہیں لہٰذا تخلیق و تکوین عالم میں ذات حق "وجود حق" ہی کار فرما ہے۔ یہی سر "ہو الظاہر" ہے جس کی تعبیر اِنَّ اللّٰہَ ھُوَ الْحَقُّ الْمُبِیْنُ" سے ہو رہی ہے یعنی اللہ ہی ظاہر ہیں۔ یا اللہ ہی حق ہیں جو ظاہر ہیں۔ اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (پ ۱۸۔ ع ۱۱) سے اس بیان کی مزید تائید ہو رہی ہے۔ فافہم وتدبر۔

ذرا کھول کر اس راز کو اس طرح ادا کیا جا سکتا ہے حق تعالیٰ بحالہ و بحد ذاتہ جیسے کے ویسے

رہ کر بلا تبدیل و تغیر، بلا تعدد و بلا تکثر، صفتِ نور کے ذریعہ بصورت معلوم خود ظاہر ہو رہے ہیں تو معلوم کے مطابق خلق کا نمود وجودِ ظاہر میں بطور وجودِ ظلّی ہوا اور اعتباراتِ الٰہیہ خلق سے وابستہ ہو گئے۔

وہی وجودِ منزّہ کہ با تنزاہت خود   ہوا ہے جلوہ نما باتشابہت ہر شئے

ھو الاول والآخر والظاھر والباطن وھو بکل شیٍٔ علیم۔

خوب سمجھ لو کہ تخلیق اشیا کا

(۱) عدمِ محض سے پیدا ہونا نہیں ہے۔ کیونکہ عدم سے عدم ہی پیدا ہوتا ہے۔

(۲) نہ ہی عدمِ محض کا اشیا کی صورت میں نمایاں ہونا ہے کیونکہ عدمِ محض تعریف ہی کی رو سے کوئی شئے نہیں کہ ہستی کا مادّہ بن سکے یا اس کو کسی ہستی کی صورت میں ڈھالا جا سکے۔ العدم لو جدُ اور

(۳) نہ ہی حق تعالیٰ کا خود صورتوں میں تقسیم ہو جانا ہے کیونکہ وہ تبعیض و تجزّی سے منزّہ ہیں تخلیق حق تعالیٰ کا مع بقائے علی ماہو علیہ کان بصورِ معلومات صورِ علمیہ بمصداق ہوالظاہر تجلّی فرمانا ہے۔ یہ تجلّی یا تمثّل ان صورِ علمیہ (ذواتِ اشیا، حقائقِ کیانیہ) کے مطابق ہو رہی ہے جو ذاتِ حق میں مخفی اور علمِ حق میں مندرج ہیں۔ اس تجلّی و تمثّل کا نتیجہ ہے کہ اشیا کا نمود با احکام و آثار خود بالتفصیل ان کی قابلیتِ ذاتی کے مطابق خارج میں جو وجود ظاہر ہے ہو رہا ہے۔ صاحبِ گلشن راز نے اپنے الفاظ میں اس راز کو اس طرح ادا کیا ہے:-

عدم آئینہ ہستی است مطلق   کز و پیداست عکسِ تابشِ حق

(صور علمیہ ۱۲)

عدم چوں گشت ہستی را مقابل   درو عکس اندر حال شد حاصل

شد آں وحدت ازیں کثرت پدیدار   یکے را چوں شمردی گشت بسیار

عدم در ذاتِ خود چوں بود صافی   ازو با ظاہر آمد گنجِ مخفی !

حدیثِ کنتُ کنزاً را فرو خواں   کہ تا پیدا بہ بینی سترِ پنہاں

جب تم پر یہ راز آشکارا ہو چکا کہ حق تعالیٰ ہی صفتِ نور سے بہ صورتِ معلوم خود ظاہر ہو رہے ہیں، تو تم کو یہ بھی جاننا چاہیے کہ ذاتِ مطلق کے مرتبۂ وحدت میں چار اعتبارات ہوتے ہیں۔ وجود، علم، نور، شہود، یہ محض صلاحیت ذات ہیں۔ تعددِ وجودی نہیں رکھتے، ملحوظ ہوتے ہیں حق تعالیٰ موجود ہیں (وجود) اپنی ذات وصفات وافعال پر اجمالاً مطلع ہیں (علم) اپنے پر ظاہر و روشن ہیں (نور) اور اپنی ذات کے اس طرح آپ شاہد ہیں (شہود)، ان اعتبارات کو ذاتی اسماء لئے کہا جاتا ہے کہ ان کو صفات نہیں قرار دیا جاسکتا۔ ان چاروں اعتبارات میں تمام صفات، اسماء الٰہی، اسمائے کیانی مندرج ہیں، لاندراج الکل فی بطون الذات کالمفصل فی المجمل وکالشجر فی النواۃ۔ غنائے مطلق اس مرتبہ کے لئے لازمی ہے کیونکہ ذات مطلق اس اجمالی مشاہدہ کی وجہ سے تمام تفصیلات سے مستغنی ہے "اِنَّ اللّٰہَ لَغَنِیٌّ عَنِ العالمین" اس جانب اشارہ ہے۔

دامانِ غنائے مطلق پاک آمد پاک ۔۔۔ زآلودگیِ نیازِ مامشتے خاک
چوں جلوہ گر و نظارگی خود اوست ۔۔۔ گر ما و تو درمیان نباشیم چہ باک

(جامیؒ)

جب حق تعالیٰ صفتِ نور کے ذریعہ بحالہ بحر ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر بلا تغیر و تبدل و حلول و اتحاد صورتِ معلوم سے ظاہر ہوتے ہیں تو حق تعالیٰ کا نور معلوم سے متعلق ہو کر روح، ان کا علم معلوم سے متعلق ہو کر قلب، ان کا وجود معلوم سے متعلق ہو کر جسم، اور ان کا انا معلوم سے متعلق ہو تو نفس کہلاتا ہے۔ ان سب کا مرکز ہویتِ مطلقہ ہے۔ فافہم وتدبر۔ اس کی وضاحت اس نقشہ سے ہو سکتی ہے۔

اللہ (ہویتِ مطلقہ)
انا

وجود ۔۔۔ علم ۔۔۔ نور ۔۔۔ شہود
عبد (معلوم)
(ہویتِ مقیدہ)
انا (نفس)
جسم ۔۔۔ قلب ۔۔۔ روح ۔۔۔ شہود

خوب سمجھ لو ہمارا نفس یعنی ہماری ذات درحقیقت وہی صورتِ علمیہ (عین ثابتہ) ہے جو علمِ حق میں ثابت ہے، جس کو فی نفسہ وجود نہیں، معدوم فی الخارج ہے "ماشمت رائحۃ الوجود اصلاً" اور چونکہ قلبِ حقائق محال ہے، معدوم کبھی موجود ہو نہیں سکتا پس جو موجود ہے فی الحقیقت وہی واجب الوجود ہے۔ "لاموجود الا اللہ وحدہ لاشریک لہ" حق تعالیٰ ہی کا انا صورتِ معلوم میں نفسِ انسانی کہلاتا ہے اور زبانِ قوم میں "ہویت مقیدہ" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اس حقیقت کو کسی عارف نے سوالیہ طرز میں کیا خوب پیش کیا ہے۔

از حق جز حق دگر چہ روید بابا؟ | از حق جز حق دگر چہ گوید بابا؟
در شدتِ ایں ظہور بے چون صفت | حق را جز حق دگر کہ جوید بابا؟

شیخ اوحد الدین کرمانیؒ جو شیخ اکبرؒ کے ہمعصر تھے صاف صاف کہہ آئے ہیں:

ذاتم ز ورائے حرف بیرون ز حد است | وز چشمۂ لطفِ آبِ حیاتم مدد است
(حقیقت)
علت ز احد بہ اوحد آمد حرفے | علت بگذار کاینک اوحد احد است

ابوحاتم عطار استاذِ ابوسعید خرازؒ نے اس یافت کے بعد فرمایا تھا "کسے ماندہ کہ می گوید اللہ"۔ حضرت شبلیؒ اہلِ بغداد سے فرمایا کرتے تھے "شما می گوئید اللہ نفساً بنفسٍ و من می گویم حقاً بحقٍ" قل اللہ ثم ذرھم!

شیخ الاسلام عبداللہ انصاریؒ کا ارشاد ہے

او با جوئندہ خود ہمراہ است | دست جوئندہ خود گرفتہ در طلب

"خود می تازاند ہو الکل بالکل" کسی صوفی کا مشہور قول ہے "ہمہ خلق می گویند کیے وازہزار در می آویزند وایں قوم می گویند کیے وازنشان خود می گریزند"!

الا کل شئ ما خلا اللہ باطل | وکل نعیم لامحالۃ زایل

اس حقیقتِ باطنی سے واقف ہونے کے بعد ہی اہلِ حق پر یہ امر متحقق ہو گیا کہ اپنے نفس کی معرفت عین معرفتِ حق ہے، چونکہ ہر نفس اس حقیقت الحقائق کی صورت ہے، اس کی طرف اشارہ اس حدیث سے

بھی ہوتا ہے جس کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے کہ "خلق آدم علیٰ صورتہ"

اس حدیث کی توضیح سے ہمارے مقالہ کی مزید تائید ہوتی ہے اس لئے ہم اپنے طریقہ سے اس کی مختصر وضاحت پیش کرتے ہیں۔

دیکھو "خلق آدم علیٰ صورتہ" میں "صورت" سے مراد صورتِ ظاہری نہیں ہوسکتی، جو آنکھ ناک رخسار وغیرہ کی خاص ترکیب کا نام ہے ورنہ اس صورت میں ہمیں ضمیر صورت، آدم ہی کی طرف پھیرنی پڑے گی، کیونکہ یہ صورت جسم و ہیئت کی صورت ہے اور حق تعالیٰ جو جسموں کے خالق ہیں، مشابہتِ جسمی سے منزہ ہیں۔ صورت سے مراد صورتِ ظاہری لے کر اور صورت کی ضمیر آدم کی طرف پھیر کر خلق آدم علیٰ صورتہ سے لازماً مطلب یہ ہوگا کہ آدم کو آدم ہی کی صورت پر پیدا کیا جو آدم ہی کے ساتھ مخصوص ہے اور جو تمام مخلوقات سے ممیز ہے۔ اس میں جو تکلف ہے وہ ظاہر ہے۔

صورت سے مراد "صورتِ معنویہ" بھی ہوتی ہے۔ اس کا اطلاق ترتیب و ترکیبِ معنوی پر ہوتا ہے یہ صورت امورِ معقولیہ سے ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "صورتِ واقعہ یہ ہے" یا "صورتِ مسئلہ یوں ہے" یعنی اسکی کیفیت یہ ہے تو صورت سے مراد "کیفیتِ معنوی" ہوئی۔ اس طرح اگر صورت سے مراد صورتِ معنوی لی جائے تو ضمیر کو آدم کی طرف راجع کرنے میں کسی تکلف کی حاجت نہ رہے گی اور لامحالہ اس کو حق تعالیٰ ہی کی طرف پھیرنا پڑے گا۔ اس کی تائید دوسری روایت سے بھی ہوتی ہے جو زیادہ صریح ہے "ان صورۃ الانسان علیٰ صورۃ الرحمٰن" (دارقطنی فی الصفات عن ابی ہریرہؓ) اب حدیث خلق آدم علیٰ صورتہ کے صحیح معنی یہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا، اور صورت سے مراد صورتِ عقلیہ معنویہ ہے نہ کہ صورتِ مادیہ جسمیہ۔

صورتِ عقلیہ کے اعتبارات ذات صفات وافعال کے سوا اور کیا ہوسکتے ہیں۔ اب ذات پر غور کرو اس سلسلہ میں امام غزالیؒ کی تحقیقات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے جو المضنون بہ علیٰ غیر اہلہ میں تفصیلاً اور کیمیائے سعادت وغیرہ میں اجمالاً موجود ہیں، روحِ انسانی کی ذات پر غور کرو کہ وہ کوئی جسمانی شئے نہیں جو بدن میں اسی طرح داخل ہوگئی ہو جس طرح پانی برتن میں، اور نہ ہی اس کو عرض قرار دیا جاسکتا ہے جو کسی دوسری

شئے کے ساتھ قائم ہو، جیسے سیاہی کسی سیاہ شئے کے ساتھ قائم ہے، یا علم عالم کی ذات سے قائم سمجھا جاسکتا ہے۔
اس کو متحیز بھی نہیں کہا جاسکتا یعنی وہ کوئی جگہ نہیں گھیرتی کیونکہ جسم متحیز قابلِ تقسیم ہوتا ہے اور روح کسی طرح قابلِ تقسیم نہیں سمجھی جاسکتی۔

اسی طرح روح نہ انسان کے بدن میں داخل ہے اور نہ خارج، نہ اس سے متصل ہے اور نہ منفصل۔ کیونکہ یہ سب باتیں ایسی چیز کے متعلق کہی جاسکتی ہیں جس کا جسم ہو اور وہ متحیز ہو۔ اور روح میں ان میں سے کوئی بات نہیں۔

روح کو کسی جہت میں بھی نہیں مانا جاسکتا۔ اور نہ اسکو کسی جگہ میں حلول کئے ہوئے سمجھا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ صفتیں بھی یا جسمانی شئے ہی کے متعلق صحیح ہوسکتی ہیں یا اعراض کے متعلق، اور روح نہ جسم ہے اور نہ عرض اس طرح روح بے چون وچگونہ۔ بے کیف و نمونہ ہے۔ اور یہ بعینہ ذات حق تعالیٰ کے صفات ہیں۔ اسی طرح ذاتِ آدم ذاتِ الہٰی کے مشابہ ہوئی۔ فافہم وتدبر۔

اب صفاتِ روحِ انسانی پر غور کرو، یہ صفاتِ علم۔ ارادہ۔ قدرت۔ سمع بصر و کلام ہیں، اور یہی صفات حق تعالیٰ کے بھی ہیں۔ اس صورت میں بھی آدم کے صفات حق تعالیٰ کے صفات سے متشابہ ہوئے۔ فافہم وتدبر۔

آخر میں افعالِ روحِ انسانی پر غور کرو۔ امام غزالیؒ نے کیمیائے سعادت میں اس کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کے فعل کا آغاز خواہش اور ارادہ سے ہوتا ہے، پہلے اس کا اثر قلب میں ظاہر ہوتا ہے، پھر اس کا اثر دماغ پر ہوتا ہے، اس سے اعصاب متاثر ہوتے ہیں۔ جن کا منبع دماغ ہے۔ پھر ان سے اوتار اور رباطات متاثر ہوتے ہیں جو ہر جوڑ سے لگے ہوئے ہیں ان سے انگلیاں حرکت کرتی ہیں اور ان سے (مثلاً) قلم میں حرکت پیدا ہوتی ہے اور وہ صورت جس کو انسان کاغذ پر لکھنا چاہتا ہے منصۂ ظہور میں آتی ہے۔

افعالِ انسانی کی ان تفصیلات پر غور کرنے سے افعالِ الہٰی کی کیفیت بھی سمجھ میں آسکتی ہے، جس طرح انسان کا تصرف اپنے بدن پر ہوتا ہے جس کو "عالم صغیر" سے تشبیہ دی جاسکتی ہے اسی طرح خالقِ اکبر

کا تصرف "عالم کبیر" (کائنات) پر جاری ہے، دیکھو ارادۂ انسانی کو قلب انسانی سے جو نسبت ہے وہی "امر" کو "عرش" سے سمجھی جا سکتی ہے، اور قلب کو دماغ سے جو نسبت ہے وہی "عرش" کو "کرسی" سے مانی جا سکتی ہے۔ حواس انسانی کو ذاتِ انسانی سے جو نسبت ہے وہی فرشتوں کو ذاتِ الٰہی سے قرار دی جا سکتی ہے جس طرح حواس انسان کے مطیع و منقاد ہیں اسی طرح ملائکہ حق تعالیٰ کی اطاعت پر مجبور و مجبول ہیں[1]

اس مختصر توضیح سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ ذات و صفات و افعالِ انسانی ذات و صفات و افعالِ الٰہی سے مشابہ ہیں۔ اور یہی مشابہتِ معنوی صورتِ حقیقی ہے جس کا "خلق آدم علیٰ صورتہ" میں ذکر آیا ہے۔ آدم مظہر ذات و جامع جمیع صفاتِ الٰہیہ ہے۔ اس لئے حدیث میں آیا ہے کہ حق تعالیٰ نے اس کو "اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا ہے" یہ دو ہاتھ، جلال و جمالِ الٰہی ہیں، یعنی انسان حق تعالیٰ کی ذات کا مظہرِ تام ہے۔ اور جمیع صفاتِ الٰہیہ کا جامع ہے۔ اس لئے ارشاد ہوا ہے کہ "خلق آدم علیٰ صورتہ و وجہہ" (طبرانی عن ابی ہریرۃ) یعنی اس کی تخلیق صفات اللہ و ذات اللہ پر ہوئی ہے۔

اس سلسلہ میں اگر تم اللہ تعالیٰ کے اس قول پر کہ "سنریھم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسھم حتی یتبین لھم انہ الحق" (پ ۲۵۔ ع ۱) تعمق کی نظر ڈالو تو تمہیں معلوم ہو جائے گا کہ انفس کو آفاق پر عطف فرمایا ہے (حرف ف کے ساتھ) یعنی جو آیات یا صفات اللہ آفاق، کائناتِ خارجی میں ظاہر ہیں وہی آیات یا صفات نفسِ آدم میں بھی موجود ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ کائناتِ خارجی میں یہ من حیث التفرق ہیں اور نفسِ انسانی میں من حیث الجمع ہیں۔ اس لئے انسان جس کو عالمِ صغیر سے تعبیر کیا جاتا ہے، فی الحقیقت عالم کبیر قرار دیا جاتا ہے اس جامعیتِ صفات کے اعتبار سے انسان کو اپنی صورت سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔ اور ظہورِ صفات کی صورت کا نام آدم (یا انسان) رکھا گیا ہے۔

صورت دراصل نام ہے اس محل کا جس میں حقیقت مخفی و مستتر ہوتی ہے لیکن اپنا اظہار اس کے ذریعہ کرتی ہے۔ نور کی مثال سے اس اجمال کی وضاحت ہو سکتی ہے۔ دیکھو نور ظہورِ الوان کی حقیقت ہے کیونکہ نور کے بغیر ظہورِ الوان ممکن نہیں۔ الوان ظہورِ نور کا محل ہیں۔ بالفاظِ دیگر نور ہی بصورتِ الوان ظاہر

[1] تفصیلات کے لئے دیکھو کیمیائے سعادت فارسی ص (۲۵) مطبوعہ نول کشور پریس۔

ہو رہا ہے۔ لیکن نور صورتِ الوان میں مخفی و مستتر ہوتا ہے، اور باوجود ظہور کے باطنِ الوان کہلاتا ہے۔ اس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ نور ظہورِ الوان کی حقیقت ہے اور مختلف الوان کی یہ صورتیں عارض ہیں۔ ان عوارضات کو صفاتِ نور قرار دیا جاسکتا ہے۔ یا صفاتِ صورت نور صورتِ الوان کے ظہور سے حقیقتِ نور مستور ہوتی ہے۔

نور کی اس مثال سے تمھیں یہ صاف طور پر ظاہر ہو جائے گا کہ کس طرح آدم کو حق تعالیٰ کا آئینۂ صورت قرار دیا جاسکتا ہے۔ جو خود بے صورت ہیں، جل جلالہ و عظم شانہ:

جز یکے نیست نقدِ ایں عالم — بازمین و بہ عالمش مفروش
گلِ ایں باغ را توئی غنچہ — سرِّ ایں گنج را توئی سرپوش
پردہ بردار تا بہ بینی خویش — دوست با دوست شدہ ہم آغوش
آں شناسد حدیثِ ایں دلِ مست — ہر کہ ایں بادہ کردہ باشد نوش

لہٰذا عارفِ تام المعرفت اس صورت میں "بے صورت" ہی کا مشاہدہ کرتا ہے اور پکار اٹھتا ہے۔

نہاں بہ صورتِ اغیار یار پیدا شد — عیاں بہ نقش و نگاران نگار پیدا شد
پدید گشتت از کثرت جمالِ وحدتِ او — یکے بکسوتِ چندیں ہزار پیدا شد

نیرنگیوں سے یار کی حیران نہ ہو جبو — ہر رنگ میں تم اس کو نمودار دیکھنا

عارف جانتا ہے کہ یہ صورت اس معنی مطلق ہی کی صورت ہے۔ یہ تشبیہ تنزیہِ حق ہی کی تشبیہ ہے۔ لہٰذا وہ اپنی ذات میں ذاتِ مطلق کا اپنے صفات میں صفاتِ حق کا اور اپنے افعال میں افعالِ حق کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اور "فی انفسکم افلا تبصرون" کی تنبیہ سے پوری طرح فائدہ حاصل کرتا ہے تاکہ "من عرف نفسہ فقد عرف ربہ"[1] کا قول پوری طرح صادق آئے۔

---

[1] اس قول کو ابن حجر مکی نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول قرار دیا ہے، لیکن دیلمیؒ نے اس کو حدیث قرار دیا ہے اور غزالیؒ اور محی الدین ابن عربیؒ نے بھی اس کا حدیث ہونا مانا ہے۔ اس مفہوم کو دوسرے الفاظ میں ماوردی نے حضرت عائشہؓ (باقی حاشیہ)

ہمارے اس طویل مقالے سے کسی کو یہ خیال نہ پیدا ہونا چاہیے کہ ہم عینیت محضہ کی تعلیم پیش کر رہے ہیں اور حلول واتحاد کے قائل ہیں۔ ہم قطعاً اس کے قائل ہیں کہ "حق ظاہر بصورت حقیقی اشیاء۔ اشیاء موجود بوجود حقیقی حق"۔ لیکن مظہر کے مظاہر میں ظہور پذیر ہونے کی وجہ سے مظہر میں تغیر و تبدل۔ تجزی و تقسیم۔ حلول اتحاد نہیں ہوتا، ظاہر و مظہر، رب و عبد، حق خلق میں جو نسبت ظہور ہے اس کا حکم دوسری تمام نسبتوں سے مختلف ہے۔ چونکہ ظاہر تمام اعتبارات سے مظہر کا عین نہیں اور نہ جمیع اعتبارات سے اس کا غیر، لاعین ولاغیر، نہ صرف عینیت محضہ اور نہ صرف غیریت محضہ اس کی تفصیل و تشریح کے لئے قرآن و تصوف کے باب سوم و چہارم کا مطالعہ ضروری ہے۔

سارے مقالہ کا خلاصہ ابوالوفا خوارزمی کے ان اشعار میں ادا کیا جا سکتا ہے فافہم وتدبر۔

من از تو جدا نبودہ ام تا بودم — ایں است دلیل طالع مسعودم

در ذاتِ تو ناپدیدار معدوم — در نورِ تو ظاہرم اگر موجودم

وَآخِرُ دَعْوَانَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ۔

(بقیہ حاشیہ ص ۲۷۲) سے اس طرح بیان کیا ہے: "اذا قالت یا رسول اللّٰہ من یعرف الانسان ربہ؟ قال اذا عرف نفسہ" —— مولانا عبدالرحمٰن صوفی فرماتے ہیں کہ گو لفظاً اس کے حدیث ہونے میں اختلاف ہو سکتا ہے لیکن معناً یہ اصل الاصول طریقت ہے۔ اور کتاب و سنت کے موافق ہے۔ کما قال اللّٰہ تعالیٰ "فی انفسکم افلا تبصرون" (پ ۲۶۔ ع ۱۸) نیز حدیث قدسی "یا آدم اعرف نفسک تعرف ربک" بھی اس کی تائید کرتی ہے، گو مولانا نے اس حدیث موقوف کی سند نہیں بیان فرمائی لیکن غور و تدبر سے کام لینے والوں کے لئے "وفی انفسکم افلا تبصرون" سے کافی اشارہ مل سکتا ہے، اور اگر اس سلسلے میں "سنریہم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسہم حتی یتبین لہم انہ الحق" کے ارشادِ باری پر غور کیا جائے تو جیسا کہ اوپر متن میں بتلایا گیا صاف ظاہر ہوتا ہے کہ آیات و صفات الٰہیہ جو فی الانفس ظاہر ہیں وہ حق کے مظہر ہیں اور ہر نفس مظہر اسماء و صفاتِ حق ہے لہٰذا معرفتِ نفس معرفتِ حق کی کنجی ہے۔ فافہم وتدبر۔

یونانی علوم کا مسلمانوں میں داخلہ

شامی عیسائیوں کی وساطت کا مفروضہ

از:

جناب شبیر احمد خانصاحب غوری ایم۔اے۔ ایل ایل بی۔ بی ٹی۔ رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی

(اتر پردیش)

اسلامی ثقافت میں علوم عقلیہ کے آغاز و ارتقا بالخصوص ان کے قبل از اسلامی ماخذ و مصادر کا مسئلہ بڑا اہم اور دلچسپ ہے۔ فان کریمر کی تقلید میں نکلسن نے تو صرف اتنا ہی لکھا تھا:-

It is Probable that the latter (Mutazilites) at any rate arose, as von Kremer has suggested, under the influnce of Greek Theologians specially John of Damascus and his pupil, Theodore Abucara (Abu Qurra) the Bishop of Harran. (Nicholson: Literary History of Arabs, PP 220-221)

(اس بات کا احتمال ہے کہ فرقۂ معتزلہ یونانی علماء دینیات بالخصوص یوحنائے دمشقی اور اس کے شاگرد ابو قرہ اسقف حران کے زیر اثر پیدا ہوا جیسا کہ فان کریمر کا خیال ہے) لیکن مستشرقین کے مشرقی عقیدتمندوں نے اس محدود مفروضہ کو (جو صرف اعتزال اور علم کلام کے آغاز تک سے متعلق تھا) تعمیم دے کر اسلامی فکر کے جملہ عقلی علوم کو شام کے نوفلاطونی فلاسفہ و متکلمین کا مرہونِ منت قرار دیا۔ ان کا کہنا ہے:

"کہنے والے کہتے ہیں کہ شام کے نوفلاطونی فلسفیوں بلکہ متکلمین کے خیالات نے ہی مسلمانوں کی عقلی موشگافیوں کے لئے سنگ میل کا کام دیا ہے۔"

لیکن فان کریمر کا محدود مفروضہ ہو یا اس کے مشرقی عقیدت مندوں کی تعمیم دونوں محلِ نظر ہیں۔ اعتزال کے اصول اور یوحنائے دمشقی کی تعلیمات میں کوئی بنیادی مماثلت نہیں ہے۔ اس کے برعکس فرقۂ معتزلہ کے تاریخی ارتقا کی تفاصیل بڑی حد تک محفوظ ہیں اور ان میں یونانی دینیات کے مسیحی علماء کا کوئی اثر متعین نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اس کی تفصیل ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ سطورِ ذیل میں یونانی حکمت اور مسلمانوں کی عقلی موشگافیوں کے مابین شامی نوفلاطونیوں کے وسیط ہونے نہ ہونے کے مسئلہ پر تبصرہ کیا گیا ہے۔

عام طور پر "مسلمانوں کی عقلی موشگافی" کا جو مفہوم سمجھا جاتا ہے اُس کا آغاز عباسی خلافت کی ابتدا سے ہوتا ہے۔ دوسرے عباسی خلیفہ ابوجعفر منصور کی سرپرستی میں اُس دیرپا اور مسلسل فکری تحریک کا افتتاح ہوا جو آج کے دن تک کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے چنانچہ قاضی صاعد اندلسی نے عباسی دور سے پہلے مسلمانوں میں عقلی علوم سے بے اعتنائی کے سلسلے میں لکھا ہے:

وکانت العرب فی صدر الاسلام لا تعنی بشیٔ من العلم الا بلغتھا ومعرفۃ احکام شریعتھا حاشا صناعۃ الطب فانھا کانت موجودۃ عند افراد من العرب غیر منکرۃ عند جماھیر ھم لحاجۃ الناس طراً الیھا۔"	ابتدائے اسلام میں اہل عرب سوائے اپنی زبان اور احکام شریعت کے علم کے کسی دوسرے علم کے ساتھ اعتنا نہ کرتے تھے الا طب کے ساتھ کیونکہ بعض عرب اس میں کچھ شد بد رکھتے تھے نیز عام لوگوں میں یہ ناپسندیدہ نہیں سمجھا جاتا تھا کیونکہ انھیں اس کی ضرورت رہتی تھی۔

(طبقات الامم ص ۴۷)

قاضی صاعد نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ ابوجعفر منصور (۱۳۶ - ۱۵۸ھ) سے پہلے مسلمانوں نے علومِ عقلیہ کے ساتھ کوئی اعتنا نہیں کیا۔ وہ لکھتا ہے:

فھذہ کانت حالۃ العرب فی الدولۃ	یہ تھی عرب کی (ثقافتی) حالت اموی عہد خلافت

الاموية فلما ادال الله تعالیٰ تلك الدولة
للهاشمية ...... فكان اول من
عني منهم بالعلوم الخليفة الثاني ابو جعفر
المنصور ..... فكان رحمه الله تعالیٰ
مع براعته في الفقه وتقدمه في علم
الفلسفة وخاصة في علم صناعة النجوم
كلفا بها وباهلها [۱]"

میں۔ پس جب اللہ تعالیٰ نے ان کے بجائے اس
خلافت کو ہاشمی (عباسی) خاندان میں منتقل کیا
...... تو ان میں سے جس شخص نے سب سے پہلے
علم و حکمت کے ساتھ اعتنا کیا وہ دوسرا خلیفہ ابو
جعفر منصور تھا... فقہ میں دستگاہ عالی اور علم
فلسفہ بالخصوص علم نجوم میں کمال کے ساتھ اُن
علوم اور ان کے ماہرین پر اس کی خاص عنایت تھی۔

اور یہ تحریک خلیفہ مامون الرشید کے زمانہ میں اپنے اوجِ کمال پر پہنچی چنانچہ قاضی صاعد آگے چل کر لکھتا ہے:

ثم لما افضت الخلافة الى الخليفة
السابع منهم عبد الله المامون بن
هارون الرشيد ... تمم ما بدأ به
جده المنصور [۲]"

پھر جب خلافت ان میں سے (عباسیوں میں سے)
ساتویں خلیفہ عبد اللہ المامون بن ہارون الرشید
کو ملی ..... تو جس تحریک کا اُس کے دادا
منصور نے آغاز کیا تھا، اُس نے اُسے تکمیل تک پہنچایا۔

اموی دور میں حتیٰ کہ خلافت راشدہ کے آغاز بلکہ عہدِ نبوی میں ایسے منتشر واقعات ملتے ہیں جو عقلی موشگافیوں سے یک گونہ مشابہ ہیں۔ لیکن نہ تو انھوں نے مسلمانوں کے علومِ عقلیہ کے آغاز و ارتقا میں کوئی حصہ لیا ہے اور نہ شامی نوفلاطونیت نے اسلام میں عقلیت کے تسلسل کا افتتاح کیا ہے۔ مگر اس کی تفصیل سے پیشتر ان حضرات کی توجیہات پر ایک نظر ڈالنا مستحسن ہوگا جو مسلمانوں کی عقلی موشگافیوں کو شامی نوفلاطونیوں کا مرہونِ منت سمجھتے ہیں:-

"واقعہ یہ ہے کہ یوں تو مسلمانوں کے تمام ہی بڑے بڑے شہروں میں ہر جنس و ملت کے لوگ آنے جانے اور بسنے لگے تھے اور ان میں اور مسلمانوں میں علمی روابط کی بنیادیں بھی پڑ گئی تھیں جہاں مسلمان انھیں متاثر کر رہے تھے وہاں ان کے افکار و خیالات سے بمناسبت ظرف اثر لے بھی رہے تھے لیکن عام طور سے یہ غیر منظم اور

---

[۱] طبقات الامم ص ۷۰، [۲] ایضاً ص ۷۰۔

نامنضبط فکریں تھیں۔ جہاں تک منضبط اور منظم فکر کا تعلق ہے وہ ان کو شامی اہلِ علم سے ہی حاصل ہوئی اور مسلمانوں کو فلسفے کا چسکا غالباً ان ہی سے لگا۔ قیاس یہ ہے کہ فلسفے کو مسلمانوں سے متعارف کرانے اور اس کو ان میں ہر دلعزیز بنانے میں شامی اطبا نے خاصا حصہ لیا ہوگا۔ طب اور فلسفے میں چولی دامن کا ساتھ تھا۔ فلسفہ طب کی تعلیم کے لئے تمہیدی مضمون تھا اور یہ روایت طب یونانی کی تعلیم میں ابھی تک چلی آرہی تھی۔ یہ اطبار مسلمانوں کی پھیلتی مدنیت کی ناگزیر ضرورت تھے۔ پھر امراء اور رؤسا کی خلوت وجلوت کے ندیم۔ چنانچہ مسلمان طب میں ان ہی شام کے مسیحی اور غیر مسیحی اطبار کے شاگرد ہیں اور یونانی طب کو اسلامی طب بنادینے کا سہرا انھیں کے سر ہے۔"

اس توجیہ کی جزئیات کی تائید میں منتشر واقعات ملتے ہیں بایں ہمہ ان سے جو نتائج مستنبط کرنے کی کوشش کی گئی ہے واقعات حوصلہ افزائی کے بجائے ان کی تردید ہی کرتے ہیں، چنانچہ

(ا) یہ فلاسفہ و اطبار امراء و رؤسا کی خلوت و جلوت کے ندیم ہوں تو ہوں (جیسے یحیٰ النحوی[1] اور ابن اثال[2]) مگر فلسفہ کو مسلمانوں میں مقبول نہ بنا سکے۔

ب۔ شامی اطبار مسلمانوں کی پھیلتی پھولتی مدنیت کی ناگزیر ضرورت تھے۔ مگر مسلمان طب میں شام کے ان مسیحی اور غیر مسیحی اطبا کے شاگرد نہیں ہیں۔

ج۔ فلسفہ کو مسلمانوں سے متعارف کرانے اور اس کو ان میں ہر دلعزیز بنانے میں شامی اطبا کا کوئی خاص حصہ نہیں ہے۔ اور آخر میں

د۔ جہاں تک منضبط اور منظم فکر کا تعلق ہے وہ مسلمانوں کو شامی اہلِ علم سے نہیں ملی اور نہ مسلمانوں کو فلسفہ کا چسکا ان سے لگا۔

ذیل میں ان منتشر واقعات کا تاریخی طور پر جائزہ لیا گیا ہے:-

عہدِ نبوی میں بیرونی افکار اور یونانی طب	عہدِ نبوی میں تین شخصوں کا نام ملتا ہے جنھیں آج کل کی اصطلاح میں حکیم (طبیب) کہا جاسکتا ہے۔ لیکن نہ تو غالباً یہ شامی مدارس طبیہ سے تعلق رکھتے تھے اور نہ انھیں

[1] حالانکہ یحیٰ النحوی اور فاتح مصر حضرت عمرو بن العاص کی ملاقات محض ایک افسانہ ہے۔

یونانی طب کو مسلمانوں میں مقبول بنانے کے اندر کوئی کامیابی حاصل ہوسکی۔

ان میں قدیم ترین نام حرث بن کلدۃ الثقفی کا ہے۔ وہ طائف کا رہنے والا تھا اور اُس نے ایران میں طب و موسیقی کی تعلیم حاصل کی تھی۔ ابن ابی اُصیبعہ لکھتا ہے:-

الحرث بن کلدۃ الثقفی کان من الطائف	حرث بن کلدۃ الثقفی طائف کا رہنے والا تھا۔ مختلف
وسافر البلاد وتعلّم الطب بناحیۃ	شہروں کا سفر کیا تھا اور ایران میں طب کا علم
فارس وتمرن ھناک وعرف الداء	سیکھا تھا۔ وہیں اس نے مطب کیا۔ تشخیص امراض
والدواء وکان یضرب بالعود تعلّم	اور معالجہ سے واقف تھا۔ وہ عود اچھا بجاتا تھا۔
ذلک ایضاً بفارس والیمن وبقی ایام	موسیقی کا فن بھی اُس نے ایران اور یمن میں سیکھا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وایام	تھا۔ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت
ابی بکر وعمر وعثمان وعلی بن ابی طالب	ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علی بن ابی طالب اور امیر معاویہ
ومعاویۃ رضی اللہ عنھم[2]	رضوان اللہ علیہم اجمعین کے زمانہ میں بقید حیات تھا۔

ابن ابی اُصیبعہ کا مآخذ غالباً قاضی صاعد کی طبقات الامم ہے چنانچہ موخر الذکر نے لکھا ہے:-

وکان من الاطباء علی عھد النبی صلی اللہ	جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اطبائے
علیہ وسلم من العرب الحارث بن کلدۃ	عرب میں سے مشہور طبیب حرث بن کلدۃ الثقفی تھا
الثقفی، وکان تعلّم الطب بفارس والیمن	اس نے طب کی تعلیم ایران اور یمن میں حاصل کی
وکان یضرب العود وبقی الی ایام	تھی۔ عود اچھا بجاتا تھا۔ امیر معاویہؓ کے زمانہ تک
معاویۃ بن ابی سفیان[1]	بقید حیات تھا۔

ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ حارث بن کلدۃ الثقفی شامی مدارس کا خریج نہیں تھا بلکہ ایران کے مدرسہ طبیہ کا فارغ التحصیل تھا۔ زمانہ قبل از اسلام میں مصر و شام طب اور عرفانی فلسفہ و تصوف کے اور ایران (نصیبین) منطق اور دیگر عقلی علوم (EXACT SCIENCES) کے گہوارے تھے لیکن اکاسرہ بالخصوص نوشیرواں کی علمی

---

[1] طبقات الامم ص ۴۴، [2] عیون الانباء لابن ابی اُصیبعہ جلد اول ص ۱۰۹ - ۱۱۰۔

سرپرستیوں نے جندی سابور میں بھی نصیبین کے نسطوری مدرسہ کے مدِمقابل ایک درسگاہ قائم کردی تھی جو مشرق میں منطقی طب کا گہوارہ تھی (اسی جندی سابور کے مدرسہ طب نے جس پر آخر زمانہ میں نساطرہ چھاگئے تھے عباسی عہد میں اسلامی طب کا افتتاح کیا جس کی تفصیل اس مقالے کے موضوع سے خارج ہے)

بہرحال حرث بن کلدۃ الثقفی شام کے نوفلاطونی یا یعقوبی مدارسِ طبیہ کا خریج نہیں تھا بلکہ ایران کے مجوسی یا نسطوری (کیونکہ بعد میں جندی سابور کے طبی مدرسہ کی قیادت بھی نساطرہ ہی کے ہاتھ میں آگئی تھی) مدرسہ طب کا فاضل تھا۔ اس کے علاوہ عرب کے دیسی طب کا بھی ماہر تھا چنانچہ ابن ابی اُصیبعہ لکھتا ہے:۔

وکانت للحرث معالجات کثیرۃ ومعرفۃ بما کانت العرب تعتادہ وتحتاج الیہ من المداواۃ[1]

حرث کو عرب کے طریقِ مالوف اور اُن کی مخصوص دواداروسے واقفیت تھی۔ اور اُس نے (اس انداز پر) بہت سے علاج کئے تھے۔

اور غالباً عرب کے اسی دیسی طب کے ذریعے اس نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علاج کیا چنانچہ اُس نے حضرت سعد بن وقاصؓ کا علاج کھجور اور دودھ کے ساتھ کیا تھا[2] لیکن حرث بن کلدۃ مسلمانوں میں یونانی طب کو مقبول بنانے میں کامیاب نہیں ہوسکا اور یہ اتنا مشہور واقعہ ہے کہ اُس نے طب ومعقولات کی تواریخ سے بڑھ کر عربی وفارسی ادب میں بھی ایک امر واقعی کی حیثیت حاصل کرلی ہے جیسا کہ سعدی نے گلستاں میں لکھا ہے:

"یکے از ملوک عجم طبیبے حاذق را بخدمت مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم فرستاد۔ سالے در دیار عرب بود کسے تجربہ پیش او نیاورد و معالجے ازوے نخواست پیش پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم آمد وگلہ کرد کہ مرا ایں بندہ را بسبب معالجت اصحاب بخدمت فرستادہ اند۔ دریں مدت کسے التفاتے نکرد تا خدمتے کہ بر بندہ معین است بجا آورد۔ رسول علیہ السلام گفت ایں طائفہ را طریقے ہست کہ تا اشتہا غالب نشود نخورند وہنوز اشتہا باقی بود دست از طعام بدارند۔ حکیم گفت ایں است موجب تندرستی۔ زمین بوسید ورفت۔

(گلستاں باب سوم در فضیلت قناعت)

---

[1] عیون الانباء جلد اول ص ۱۱۰ [2] ایضاً ص ۱۱۰

دوسرا مشہور طبیب نضر بن حرث بن کلدۃ الثقفی تھا۔ وہ سابق الذکر حرث بن کلدہ کا بیٹا اور اس کے برخلاف طب کے علاوہ علوم فلسفہ کی مختلف شاخوں سے واقف تھا۔ ابن ابی اُصیبعہ لکھتا ہے :۔

النضر بن الحارث بن کلدۃ الثقفی ھو ابن خالہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکان النضر قد سافر البلاد ایضاً کابیہ واجتمع مع الافاضل والعلماء بمکہ وغیرھا وعاشر الاحبار والکہنۃ واشتغل وحصل من العلوم القدیمۃ اشیاء جلیلۃ القدر واطلع علی علوم الفلسفۃ واجزاء الحکمۃ وتعلم من ابیہ ایضاً ما کان یعلمہ من الطب وغیر ذلک	نضر بن الحرث بن کلدۃ الثقفی جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ماموں کا لڑکا تھا اس نے بھی اپنے باپ کی طرح بہت سے شہروں کا سفر کیا تھا اور مکہ معظمہ نیز دوسرے شہروں کے علماء و فضلاء کے پاس رہا تھا نیز یہودی علماء اور کاہنوں کی صحبت میں بیٹھا تھا۔ قدیم علوم میں سے بہت سی جلیل القدر باتیں سیکھی تھیں۔ فلسفہ اور حکمت سے بھی واقف تھا۔ اس نے اپنے باپ سے بھی طب اور دیگر علوم جو وہ جانتا تھا سیکھے تھے۔

ممکن ہے تلاش علم و حکمت میں نضر بن الحرث ایران کے نسطوری مدارس کے علاوہ شام کے یعقوبی اور نوفلاطونی حلقوں میں بھی پہنچا ہو، اگرچہ اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی لیکن اتنا یقینی ہے کہ نہ تو اس کی طبابت مسلمانوں میں مقبول ہو سکی اور نہ وہ اپنے فلسفیانہ خیالات کو جنھیں علوم نبوت کا متبادل سمجھتا تھا اور جنھیں ممکن ہے اس نے شام کے یعقوبی عرفانیوں اور نوفلاطونی فلاسفہ سے اخذ کیا ہو مسلمانوں تک پہنچا سکا کیونکہ وہ مسلمانوں کا بدترین دشمن تھا اور جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے شدید بغض و حسد رکھتا تھا اور اپنی فلسفیانہ معلومات کی بنا پر خود کو مہبط وحی کا حریف سمجھتا تھا۔ چنانچہ ابن ابی اُصیبعہ نے لکھا ہے :

وکان النضر کثیر الاذی والحسد للنبی صلی اللہ علیہ وسلم وتکلم فیہ باشیاء	نضر جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت زیادہ حسد رکھتا تھا اور آپ کو بڑی ایذا پہنچاتا

بکثیر تکمایحیا من تدسہ عند اھل مکتہ ویبطل ما اتی بہ بزعمہ ولم یعلم لشقاوتہ ان النبوۃ اعظم والسعادۃ اقدر والعنایۃ الالٰہیۃ اجل والامور المقدرۃ اثبت. وانما النضر اعتقد ان بمعلوماتہ وفضائلہ وحکمتہ یقاوم النبوۃ واین الثری من الثریا[۱]

تھا، حضور کے خلاف بڑی زبان درازی کرتا تھا کہ آپ کی قدر و منزلت اہل مکہ کی نظروں سے گرادے اور اس کے گمان میں جس چیز کا آپ دعوی کرتے تھے اسے باطل کردے مگر اپنی بدبختی سے اتنا نہ سمجھا تھا کہ نبوۃ بڑا مرتبہ ہے سعادت بڑی چیز ہے، عنایت الٰہیہ اجل ہے اور جن امور کو قدرت نے مقدر کیا ہے وہ اثبت ہیں. نضر کا تو یہ گمان تھا کہ اپنے اس (ظاہری) علم و فضل سے وہ نبوت کا مقابلہ کرے گا. لیکن چہ نسبت خاک را با عالم پاک

اس کی غیر مقبولیت کی حد یہ ہے کہ جب جنگ بدر میں وہ مخالفین کے ساتھ مسلمانوں سے لڑنے آیا اور شکست کے بعد قید ہوا تو وہ مسلمانوں میں اس درجہ مبغوض سمجھا گیا کہ باوجودیکہ اس رحمۃ اللعالمینؐ نے بڑے بڑے شدید مخالفین کو رہا کردیا مگر دوسرے دشمن اسلام عقبہ بن ابی معیط کے ساتھ اس کی بھی گردن ماری گئی.[۲]

عہدِ نبویؐ کا تیسرا مشہور طبیب جس کا تذکرہ تاریخ نے محفوظ رکھا ہے ابن ابی رمثہ ہے. اس کے متعلق قاضی صاعد نے لکھا ہے :-

فکان من الاطباء علی عھد النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الاطباء.. ....ابن ابی رمثۃ التمیمی وھو الذی قال رأیت بین کتفی النبی صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبوۃ فقلت لہ انی

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے مشہور اطباء میں سے .... ابن ابی رمثہ التمیمی تھا. یہ وہ طبیب ہے جس نے روایت کی ہے کہ میں نے جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں کندھوں کے درمیان مہر نبوت کو دیکھا تھا اور میں نے عرض کیا تھا

---

[۱] عیون الانباء جلد اول ص ۱۱۳ [۲] ایضاً ص ۱۱۵

طبیب به دعنی اعالجه فقال انت رفیق والطبیب اللہ[1]

میں طبیب ہوں مجھے اجازت دیجئے کہ میں اس کا علاج کروں تو حضور نے ارشاد فرمایا تو محض رفیق ہے اور طبیب تو صرف اللہ تعالیٰ ہے۔

ابن جلجل نے تو اس ارشادِ نبوی کے یہ معنی بتائے ہیں کہ ابن ابی رمثہ کو نظری طب میں کوئی دستگاہ نہیں تھی وہ صرف عملی طب میں مہارت رکھتا تھا جیسا کہ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے:۔

کان طبیباً علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مزاولاً لاعمال الید وصناعۃ الجراح[2]

وہ عہدِ رسالت میں طبیب تھا اور عمل بالید اور جراحی میں مہارت رکھتا تھا۔

ابن جلجل کے الفاظ یہ ہیں

قال سلیمان بن حسان علم رسول اللہ انہ رفیق الید ولم یکن فائقاً فی العلم فبان ذلک من قولہ والطبیب اللہ[3]

سلیمان بن حسان (ابن جلجل) نے لکھا ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جانتے تھے کہ اس کے ہاتھ کا ہے (عمل جراحی میں) ماہر ہے لیکن علم طب (نظری طب) میں کوئی دستگاہ نہیں رکھتا۔ یہ بات ارشادِ نبوی "والطبیب اللہ" سے ظاہر ہوتی ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ابن ابی رمثہ جس تجربی طب (EMPIRICAL MEDICINE) میں کمال رکھتا تھا اس کی نگاہِ نبوت میں کوئی وقعت نہ تھی۔ اور جب "معلم کتاب" کے حضور میں اسے کوئی مقبولیت حاصل نہیں ہوئی تو اصحابِ رسولؐ میں اسے کیا قبول عام نصیب ہوتا۔

غرض اولاً تو اس عہد کے اطبا رشامی نوفلاطونیت کے بجائے ایرانی نسطوریت کے خوشہ چیں تھے اور ثانیاً خواہ وہ نوفلاطونیت کے خوشہ چیں ہو یا ایرانی نسطوریت کے، ان کے طبی کمالات کو اسلامی سماج میں کوئی مقبولیت نصیب نہ ہو سکی۔ رہے شامی نوفلاطونیت کے فلسفیانہ افکار جسے طب کے مبادی کے ضمن میں کسی نے

---

[1] طبقات الامم ص ۴۸ ـ ۵۵ [2] عیون الانباء جلد اول ص ۱۱۶ [3] ایضاً ص ۱۱۶۔

سیکھا ہو تو اُنھیں تو انتہائی غیر مقبولیت کا سامنا کرنا پڑا، یہاں تک کہ ان کے حاملین کو اس کوشش میں اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑا اور پھر بھی کچھ حاصل نہ ہوا۔

خلافتِ راشدہ اور یونانی تفلسف سے اولین بیّنہ سابقہ

کہا جاتا ہے کہ یونانی فلسفہ کے سلسلے میں مسلمانوں کا سب سے پہلے مصری حکماء سے سابقہ ہوا۔ مصر ۲۰ھ (مطابق ۶۴۲ء) میں حضرت عمرو بن العاصؓ کے ہاتھوں فتح ہوا۔ مفتوحین میں سے جو لوگ فتح کی مبارکباد دینے آئے ان میں بیان کیا جاتا ہے کہ مشہور فلسفی یحییٰ النحوی بھی تھا۔ ابن القفطی لکھتا ہے:۔

یحیی النحوی ... عاش الیٰ ان فتح	یحییٰ النحوی ... حضرت عمرو بن العاصؓ کے فتح
عمرو بن العاص مصر والاسکندریۃ	مصر و اسکندریہ تک زندہ تھا وہ ان کی خدمت
ودخل علی عمرو وقد عرف موضعہ	میں حاضر ہوا اور انھیں اس کے علمی مرتبہ اور
من العلم واعتقادہ وماجریٰ لہ مع	معتقدات کا علم ہوا نیز اس واقعہ کا جو اُسے اپنے
النصاریٰ فاکرمہ عمرو ورأی لہ	ہم مذہب عیسائیوں کے ساتھ پیش آیا تھا لہٰذا
موضعاً وسمع کلامہ فی ابطال التثلیث	انھوں نے اس کی عزت و تکریم کی اور اُسے ایک
فاعجبہ وسمع کلامہ ایضاً فی انقضاء	نمایاں مقام دیا۔ انھوں نے "ابطال تثلیث" میں
الدھر ففتن بہ وشاھد من حججہ	اس کی تقریر سنی جو اُنھیں بہت پسند آئی نیز
المنطقیۃ وسمع من الفاظہ الفلسفیۃ	"انقضائے دہر" کے بحث پر اس کا کلام سنا جس سے
التی لم تکن للعرب بھا انسۃ ما ھالہ	وہ اس کے گرویدہ ہو گئے۔ انھوں نے اس کے منطقی
وکان عمرو عاقلاً حسن الاستماع	دلائل کو دیکھا اور فلسفیانہ الفاظ سے جس سے
صحیح الفکر فلازمہ وکان لا یکاد	اہل عرب مانوس نہیں تھے۔ اس طرح وہ اس کی
یفارقہ[2]	علمی قابلیت سے مرعوب ہوئے۔ اور عمرو بن العاصؓ نے
. . . .	مرد عاقل اور دوسروں کی بات اچھی طرح سننے وا

---

[1] مثلاً نضر بن الحرث کہ جس کا قصہ اوپر مذکور ہے [2] اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۲۳۲۔

اور صحیح غور و فکر کرنے والے تھے۔ لہٰذا انھوں نے
اس کی صحبت کو لازم پکڑا اور کسی وقت بھی اسکی
جدائی گوارا نہ کرتے تھے۔

ابن القفطی کے اس جملے سے کہ "فلازمہ وکان لایکاد یفارقہ" اتنا تو ثابت ہوتا ہے کہ یہ حکیم "امرا اور وسا" (عمرو بن العاص) کی خلوت و جلوت کا ندیم تھا" لیکن اس سے جو نتیجہ یہ لوگ (شامی مسیحیوں کی وساطت کے قائلین) نکالنا چاہتے ہیں نہیں نکلتا۔

(۱) اولاً: تو یہ بینہ واقعہ ہی تاریخ سے زیادہ افسانہ ہے۔ دو باتیں قابلِ غور ہیں۔

ا۔ قدیم تواریخ اس واقعہ کے ذکر سے خاموش ہیں۔ فتح مصر کے قدیم ترین ماخذ ابن عبد الحکم کی "فتح مصر و مغرب" اور البلاذری کی "فتوح البلدان" ہیں مگر دونوں نہ تو اس ملاقات کا ذکر کرتے ہیں اور نہ حضرت عمرو بن العاصؓ کے کتب خانہ اسکندریہ کو جلانے کا (جو اس افسانے کا نقطۂ کمال ہے) حالانکہ کم از کم بلاذری فوجی مہموں کے علاوہ دوسرے دلچسپ واقعات کو بھی کبھی کبھی استطراداً بیان کر دیتا ہے۔ قدیم مورخین کی خاموشی اسے مشکوک بناتی ہے۔

ب۔ عمرو بن العاصؓ کی فتح مصر و اسکندریہ سے بہت پہلے یحییٰ النحوی کا انتقال ہو چکا تھا۔ اس لئے یہ بینہ ملاقات ادعائے محض ہے۔ خود مورخین مابعد کی تصریحات کے مطابق یحییٰ النحوی ناقابلِ یقین حد تک طویل العمر ہو جاتا ہے۔ ابن ابی اُصیبعہ نے ابو سلیمان سجستانی سے نقل کیا ہے:

کان یحیی النحوی فی ایام عمرو بن العاصؓ ودخل الیہ ...... وانہ قرأ علی اصطفن وقرأ اصطفن علی برقلس قال ویحیی النحوی یقول انہ ادرک برقلس[۱]	یحییٰ النحوی حضرت عمرو بن العاصؓ کے زمانہ میں تھا اور وہ ان کی خدمت میں بھی داخل ہوا تھا ...... اس نے اصطفن سے تعلیم پائی تھی اور اصطفن نے برقلس سے۔ اور یحییٰ نحوی نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس نے برقلس کا زمانہ پایا تھا۔

---

[۱] عیون الانباء جلد اول ص ۱۰۴۔

برقلس (PROCLUS) کا سال وفات ۴۸۵ء ہے اور اسکندریہ کو حضرت عمرو بن العاصؓ نے ۶۴۲ء میں فتح کیا تھا یعنی برقلس کی وفات کے ۱۵۷ سال بعد۔ پھر ان مورخین نے خود یحییٰ نحوی کا قول نقل کیا ہے کہ میں نے کچھ اوپر چالیس سال کی عمر تک صرف ملاحی کی اس کے بعد لکھنا پڑھنا سیکھا"

"وقال قد بلغت نیفاً واربعین سنۃ من العمر وما ارتضت بشیٔ وما عرفت غیر صناعۃ الملاحۃ"[1]

(یحییٰ نحوی نے لکھا ہے کہ میری عمر کچھ اوپر چالیس سال ہوگئی تھی اور میں نے کچھ نہیں سیکھا تھا اور سوائے ملاحی کے اور کوئی کام نہیں جانتا تھا)

پینتالیس سال کی عمر میں اس نے پڑھنا لکھنا سیکھا پھر نحو لغت اور منطق میں تبحر حاصل کیا۔ ظاہر ہے اس کے بعد ہی اس نے برقلس کے سامنے زانوئے تلمذتہ کرنے کا ارادہ کیا ہوگا جو اب بہت زیادہ بوڑھا ہوچکا تھا۔ اس طرح ۶۴۲ء میں اس کی عمر دو سو سال سے کہیں زیادہ ہوگی۔ پھر ابن ابی اصیبعہ بعض مسیحی تواریخ کے حوالے سے لکھتا ہے:۔

وجدت فی بعض تواریخ النصاریٰ ان یحییٰ النحوی کان فی المجمع الرابع الذی اجتمع فی مدینۃ یقال لھا خلکدونیہ ... وانھم لما احرموہ لم ینفوہ کما نفوا المحرومین ... وترکوہ فی مدینۃ القسطنطنیۃ ولم یزل بھا مقیماً حتی مات مرقیان الملک[2]	میں نے نصاریٰ کی بعض تواریخ میں دیکھا ہے کہ یحییٰ النحوی دکا معاملہ) چوتھی کونسل میں تھا جو شہر خلقدونیہ میں منعقد ہوئی تھی .... اور جب پادریوں نے اسے خارج از کلیسا قرار دیا تو دوسرے لوگوں کی طرح اُسے شہر بدر نہیں کیا .... ؛ شہر قسطنطنیہ میں چھوڑ دیا گیا جہاں قیصر مرقیان کی موت تک رہا۔

خلقدونیہ کی کونسل ۴۵۱ء میں ہوئی تھی اور مرقیان کا انتقال ۴۵۷ء میں ہوا۔ ظاہر ہے ۴۵۱ء تک جس سال خلقدونیہ کی کونسل نے یحییٰ النحوی کو ملعون اور خارج از مذہب قرار دیا اس کی عمر پچاس سال

---

[1] عیون الانباء جلد اول ص ۱۰۴ [2] ایضاً ص ۱۰۴۔

کے قریب ہوگی۔ اس طرح حضرت عمرو بن العاصؓ سے مبینہ ملاقات کے وقت اس کی عمر تقریباً ڈھائی سو سال ہوتی ہے اور اس وقت بھی حسب تصریح ابن القفطی اس کی ذہنی حالت بہت صحیح اور تندرست تھی کہ اس نے اپنی منطقی گفتگو سے حضرت عمرو بن العاصؓ کو اپنا گرویدہ بنا لیا۔ یہ امور اس مبینہ ملاقات کو مشکوک بنا دینے کے لئے کافی ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ یحییٰ النحوی کی شخصیت اسلامی ادب میں تاریخی سے زیادہ افسانوی رہی ہے۔ بیہقی نے صوان الحکمہ میں اسے اسکندریہ کے بجائے ایران میں دکھایا ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے عہد تک زندہ بتایا ہے:-

یحیی النحوی الملقب بالبطریق والمنسو الی الدیلم	یحییٰ النحوی جو بطریق کے لقب سے ملقب ہے اور دیلم کی طرف منسوب ہے۔
کان یحییٰ الدیلمی من قدماء الحکماء وکان نصرانیاً فیلسوفاً فاراد عامل امیر المومنین علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ ازعاجہ عن فارس وتخریب دیر فکتب یحییٰ قصتہ الی امیر المومنین وطلب منہ الامان فکتب محمد بن الحنفیہ لہ کتاب الامان بامر امیر المومنین۔ وقد رأیت نسخۃ ھذا الکتاب فی یدی الحکیم ابی الفتوح المستوفی النصرانی الطوسی[1]۔	یحییٰ دیلمی قدیم علماء میں سے ہے وہ نصرانی فلسفی تھا۔ اسے امیر المومنین حضرت علیؓ کے عامل نے ایران سے نکالنا اور اس کی خانقاہ کو تباہ کرنا چاہا تو یحییٰ نے پورا معاملہ لکھ کر امیر المومنین حضرت علیؓ کی خدمت میں روانہ کیا اور ان سے امان چاہی پس حضرت محمد بن الحنفیہ نے حضرت علیؓ کے حکم سے اس کے لئے امان نامہ لکھا۔ بیہقی کہتا ہے کہ) میں نے اس امان نامہ کی نقل طوس کے نصرانی حکیم ابوالفتوح مستوفی کے پاس دیکھی تھی۔

اس حساب سے اس کی عمر ڈھائی سو سال سے بھی زائد ہوتی ہے اور یہ غیر معمولی طول عمر ایک تاریخی

---

[1] تتمہ صوان الحکمۃ ص ۲۳

اعجوبہ ہے جس کا تاریخ قدیم کی نظروں سے اوجھل ہو جانا بجائے خود ایک انخراقِ عادت ہے۔ اور جب متاخرین کو اس کے استبعاد کا احساس ہوا تو انھوں نے اس کے ازالہ کے لئے ایک حملہ بڑھا دیا کہ یحییٰ نحوی نے عمر طویل پائی۔ چنانچہ ابن ابی اُصیبعہ نے لکھا ہے کہ اسکندریہ میں جالینوس کی کتابوں کو سات شخصوں نے ایڈٹ کیا اور

عمر من هؤلاء الاسکندرانیین	اور اسکندریہ کے ان علماء میں سے یحییٰ نحوی
یحییٰ النحوی الاسکندرانی الی ان	اسکندرانی نے عمر طویل پائی یہاں تک کہ تاریخ
حتی لحق اوائل الاسلام[1]	اسلام کے ابتدائی زمانہ تک تھا

ابن الندیم کے زمانہ میں بھی یہ افسانہ (یحییٰ نحوی اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی مبینہ ملاقات) ایک حقیقت سمجھا جاتا تھا مگر وہ اسے برقلس اور امونیوس کے بجائے ساواری؟ (SEVERUS) کا شاگرد بتاتا ہے بایں ہمہ حضرت عمرو بن العاصؓ کے ساتھ اس کی ملاقات پر اسے بھی اصرار ہے۔

اخبار یحییٰ النحوی ...... وعاش	یحییٰ النحوی ...... وہ اس وقت تک بقید حیات
الی ان فتحت مصر علی یدی عمرو	تھا جب کہ حضرت عمرو بن العاصؓ نے مصر کو فتح
بن العاص۔ فدخل الیه واکرمه	کیا وہ ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور انھوں
ورای له موضعاً[2]	نے اُس کا بڑا اعزاز و اکرام کیا اور اپنے یہاں
....	ایک مناسب مقام دیا۔

غالباً ابن الندیم کو یا جن لوگوں سے اُس نے اس ملاقات کو روایت کیا ہے یحییٰ النحوی کی ایک عبارت کو غلط پڑھنے سے ہوئی ہے جس سے ان لوگوں نے یہ حساب لگایا ہے کہ تصنیف فہرست کے وقت (۳۸۷ھ) میں یحییٰ النحوی کو وہ عبارت لکھے ہوئے تین سو سال سے اوپر ہوئے تھے۔ اس حساب سے یحییٰ النحوی اور حضرت عمرو بن العاصؓ کا ہمعصر ہونا ثابت ہو جاتا ہے اور اس کے بعد دونوں کی ملاقات غیر مستبعد نہیں رہتی۔

---

[1] عیون الانباء جلد اول ص ۱۰۴ [2] الفہرست لابن الندیم ص ۳۵۶۔

کے قریب ہوگی۔ اس طرح حضرت عمرو بن العاصؓ سے مبینہ ملاقات کے وقت اس کی عمر تقریباً ڈھائی سو سال ہوتی ہے اور اس وقت بھی حسب تصریح ابن القفطی اس کی ذہنی حالت بہت صحیح اور تندرست تھی کہ اس نے اپنی منطقی گفتگو سے حضرت عمرو بن العاصؓ کو اپنا گرویدہ بنا لیا۔ یہ امور اس مبینہ ملاقات کو مشکوک بنا دینے کے لئے کافی ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ یحییٰ النحوی کی شخصیت اسلامی ادب میں تاریخی سے زیادہ افسانوی رہی ہے۔ بیہقی نے صوان الحکمہ میں اسے اسکندریہ کے بجائے ایران میں دکھایا ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے عہد تک زندہ بتایا ہے:۔

یحیی النحوی الملقب بالبطریق والمنسو الی الدیلم	یحییٰ النحوی جو بطریق کے لقب سے ملقب ہے اور دیلم کی طرف منسوب ہے۔
کان یحیی الدیلمی من قدماء الحکماء وکان نصرانیاً فیلسوفاً فاراد عامل امیر المومنین علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ ازعاجہ عن فارس وتخریب دیر فکتب یحییٰ قصتہ الی امیر المومنین وطلب منہ الامان فکتب محمد بن الحنفیہ لہ کتاب الامان بامر امیر المومنین ۔ وقد رأیت نسخۃ ھذا الکتاب فی یدی الحکیم ابی الفتوح المستوفی النصرانی الطوسی[1]۔	یحیٰی دیلمی قدیم حکماء میں سے ہے وہ نصرانی فلسفی تھا۔ اسے امیر المومنین حضرت علیؓ کے عامل نے ایران سے نکالنا اور اس کی خانقاہ کو تباہ کرنا چاہا تو یحیٰی نے پورا معاملہ لکھ کر امیر المومنین حضرت علیؓ کی خدمت میں روانہ کیا اور ان سے امان چاہی تب حضرت محمد بن الحنفیہ نے حضرت علیؓ کے حکم سے اس کے لئے امان نامہ لکھا۔ بیہقی کہتا ہے کہ میں نے اس امان نامہ کی نقل طوس کے نصرانی حکیم ابو الفتوح مستوفی کے پاس دیکھی تھی۔

اس حساب سے اس کی عمر ڈھائی سو سال سے بھی زائد ہوتی ہے اور یہ غیر معمولی طول عمر ایک تاریخی

---

[1] تتمہ صوان الحکمۃ ص ۴۳

اعجوبہ ہے جس کا تاریخ قدیم کی نظروں سے اوجھل ہو جانا بجائے خود ایک انخراقِ عادت ہے۔ اور جب متاخرین کو اس کے استبعاد کا احساس ہوا تو انھوں نے اس کے ازالہ کے لئے ایک جملہ بڑھا دیا کہ یحییٰ نحوی نے عمر طویل پائی۔ چنانچہ ابن ابی اُصیبعہ نے لکھا ہے کہ اسکندریہ میں جالینوس کی کتابوں کو سات شخصوں نے ایڈٹ کیا اور

عمر من هؤلاء الاسكندرانيين يحيى النحوي الاسكندراني الاسلامي حتى لحق اوائل الاسلام[۱]

اور اسکندریہ کے ان علماء میں سے یحییٰ نحوی اسکندرانی نے عمر طویل پائی یہاں تک کہ تاریخ اسلام کے ابتدائی زمانہ تک تھا

ابن الندیم کے زمانہ میں بھی یہ افسانہ (یحییٰ نحوی اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی مبینہ ملاقات) ایک حقیقت سمجھا جاتا تھا مگر وہ اسے برقلس اور امونیوس کے بجائے ساواری؟ (SEVERUS) کا شاگرد بتاتا ہے بایں ہمہ حضرت عمرو بن العاصؓ کے ساتھ اس کی ملاقات پر اسے بھی اصرار ہے۔

اخبار یحییٰ النحوی ...... وعاش الی ان فتحت مصر علی یدی عمرو بن العاص۔ فدخل الیه واکرمه ورأى له موضعاً[۲] ....

یحییٰ النحوی ... وہ اس وقت تک بقید حیات تھا جب کہ حضرت عمرو بن العاصؓ نے مصر کو فتح کیا وہ ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور انھوں نے اُس کا بڑا اعزاز و اکرام کیا اور اپنے یہاں ایک مناسب مقام دیا۔

غالباً ابن الندیم کو یا جن لوگوں سے اُس نے اس ملاقات کو روایت کیا ہے، یحییٰ النحوی کی ایک عبارت کو غلط پڑھنے سے ہوئی ہے جس سے ان لوگوں نے یہ حساب لگایا ہے کہ تصنیف فہرست کے وقت (۳۴۳ھ) میں، یحییٰ النحوی کو وہ عبارت لکھے ہوئے تین سو سال سے اوپر ہوئے تھے۔ اس حساب سے یحییٰ النحوی اور حضرت عمرو بن العاصؓ کا ہمعصر ہونا ثابت ہو جاتا ہے اور اس کے بعد دونوں کی ملاقات غیر مستبعد نہیں رہتی۔

---

[۱] عیون الانباء جلد اول ص ۱۰۴ [۲] الفہرست لابن الندیم ص ۳۵۶۔

وذکر یحییٰ النحوی فی المقالہ الرابعہ	یحییٰ نحوی نے ارسطو کی کتاب سماع طبیعی
من تفسیرہ لکتاب السماع الطبیعی	(PHYSICS) کی جو تفسیر لکھی ہے
فی الکلام فی الزمان مثالاً قال	اس کے چوتھے مقالہ میں جو "زمانہ" کی بحث
فیہ مثل سنتنا ھذہ وھی سنہ	ہے ایک مثال دی ہے اور لکھا ہے جیسا
ثلاث واربعین و ثلثمائۃ	کہ ہمارا یہ سنہ جو ۳۴۳ قلطیانوسی ہے۔ یہ بات
اقلطیانوس القبطی۔ فھذا یدل	اس پر اشارہ کرتی ہے کہ ہمارے اور یحییٰ
علی ان بیننا وبین یحییٰ النحوی ثلثمائہ	نحوی کے درمیان کچھ اوپر تین سو سال ہوئے
سنہ و نیف وقد یجوز ان یکون	ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس نے اس کتاب کی
فسر ھذا الکتاب فی صدر عمرہ	اپنی عمر کے ابتدائی حصہ میں شرح کی ہو کیونکہ
لانہ کان فی ایام عمرو بن عاص[1]	وہ حضرت عمرو بن العاصؓ کے زمانہ میں تھا۔

لیکن یہ عبارت مقالہ رابعہ کے بجائے سولہویں مقالے میں ملتی ہے جہاں ۳۴۳ھ کے بجائے ۲۴۵ھ مذکور ہے اور ۲۴۵ھ ۵۲۹ مسیحی کے مطابق ہوتا ہے اور اس سنہ میں سب لوگ یحییٰ النحوی کا بقید حیات ہونا تسلیم کرتے ہیں۔[2]

بہر حال کیسی ہی اعتدال کی زندگی کیوں نہ بسر کی جائے ڈھائی سو سال زندہ رہنا ناقابل یقین ہے اسی لئے ماکس مایرہوف نے "اسکندریہ سے بغداد تک" میں لکھا ہے۔

"اور آج ہم بالیقین جانتے ہیں کہ یہ یونانی عالم جو قیساریہ میں پیدا ہوا تھا عربوں کی فتح مصر سے تقریباً ایک صدی پہلے مرچکا تھا مگر عرب مصنفین کو اسی پر اصرار رہا ہے کہ عمرو بن العاص فاتح مصر سے اس کا تعلق قائم کریں حالانکہ ان کے یہاں یہ بھی مشہور تھا کہ وہ امونیوس کا شاگرد تھا اور امونیوس پرو کلس کا شاگرد تھا"[3]

اسی طرح بٹلر نے "عربوں کی فتح مصر" میں لکھا ہے[4]:۔

---

[1] الفہرست الندیم ص ۳۵۶-۳۵۷ [2] التراث الیونانی ص ۵۰ ت [3] ایضاً ص ۵۰ [4] بٹلر: ص ۴۰۶

NOW THERE CAN BE VERY LITTLE DOUBT ABOUT THE FORMER POINT; JOHN WAS NOT ALIVE IN 642 I NEED NOT RECAITULATE THE WHOLE PROOF OF THIS STATEMENT. IT IS KNOWN THAT JOHN WAS WRITING AS EARLY AS 540 IF NOT BEFORE THE ACCESSION OF JUSTINIAN IN 527; AND THOUGH HE MAY HAVE SURVIVED FOR A FEW YEARS AT THE BEGINNING OF THE SEVENTH CENTURY, IF HE HAD BEEN ALIVE IN THE YEAR 642 HE WOULD NOT HAVE BEEN LESS THAN 120 YEARS. IT IS THEREFORE CLEAR THAT PHILOPONUS HAD BEEN DEAD FOR SOME THIRTY OR FORTY YEARS WHEN AMR ENTERED ALEXANDRIA"

(اب ان میں سے پہلی بات کے متعلق تو کوئی شک نہیں ہے۔ یحیٰی ۶۴۲ء میں بقید حیات نہیں تھا۔ میرے لئے اس دعوے کے تمام دلائل کو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ معلوم ہے کہ اگر قیصر جسٹینیان کی تخت نشینی سے پہلے ۵۲۷ء میں نہیں تو کم از کم یحیٰی النحوی ۵۴۰ء میں ضرور تصنیف و تالیف کے اندر مشغول تھا اور ہر چند کہ وہ ساتویں صدی کے آغاز میں کچھ سال زندہ رہا ہو اگر وہ ۶۴۲ء میں زندہ ہوتا تو اس کی عمر ۱۲۰ سال سے کم نہ ہوتی

لہٰذا یہ ثابت ہے کہ فیلوپونس (یحیٰی النحوی) عمرو بن العاص کے اسکندریہ میں داخل ہونے سے کوئی تیس چالیس سال پہلے مر چکا تھا)

ظاہر ہے جب یحییٰ النحوی فتح مصر و اسکندریہ سے ایک قرن یا تیس چالیس سال پہلے مرچکا ہو تو حضرت عمرو بن العاصؓ کے ساتھ اس کی ملاقات کیسی۔ اور جب ملاقات ہی نہیں ہوئی تو امرا اور رؤسا عرب میں فلسفہ کو متعارف کرانے کا کیا سوال۔

(۲) ثانیاً: اگر علیٰ سبیل التنزّل فرض کر لیا جائے کہ یہ قصہ صحیح ہے تب بھی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یحییٰ النحوی نے مسلمانوں میں فلسفہ کو ہر دلعزیز بنایا یا کسی عقلی موشگافی کی تحریک کو پیدا کیا۔

اوپر اس قصہ کی تین روایتیں گذری ہیں: ابن الندیم کی، ابن القفطی کی اور بیہقی کی روایت تو یقیناً غلط ہے یحییٰ النحوی نہ دیلمی تھا نہ ایران میں اس کی خانقاہ تھی۔ باقی دو روایتوں سے بھی اگر انھیں صحیح فرض کر لیا جائے تو بجائے یہ ثابت ہونے کے کہ یحییٰ النحوی نے مسلمانوں کو فلسفہ کا چسکا لگایا یہی ثابت ہوتا ہے کہ فلسفہ مسلمانوں میں قطعاً غیر مقبول ثابت ہوا۔

۱۔ ابن الندیم نے صرف اس قدر لکھا ہے:۔

"عاش الی ان فتحت مصر علی یدی	(یحییٰ النحوی) اُس وقت تک بقیدِ حیات تھا جب کہ
عمرو بن العاص فدخل الیہ واکرمہ	حضرت عمرو بن العاصؓ نے مصر کو فتح کیا۔ وہ
ورأی لہ موضعاً[1]	اُن کی خدمت میں حاضر ہوا اور انھوں نے اُس کا
....	بڑا اعزاز و اکرام کیا اور اپنے یہاں ایک مناسب
....	مقام دیا۔

لیکن اس عبارت سے یہ نتیجہ نکالنے کے بجائے کہ حضرت عمرو بن العاص فلسفہ کے گرویدہ ہو گئے، اسے اُن کے حُسنِ تدبر پر محمول کرنا اقرب الی الصواب ہوگا۔ ان کی سیرت ہمارے سامنے ہے۔ "مکر و دہا" اُن کا امتیازی وصف تھا چنانچہ ابن عساکر نے شعبی سے روایت کیا ہے:

قال دھاۃ العرب اربعۃ معاویہ	عرب سیاست داں چار ہیں: امیر معاویہ حضرت
وعمرو بن العاص والمغیرہ بن شعبہ	عمرو بن العاصؓ، مغیرہ بن شعبہ اور زیاد بن امیہ

---

[1] الفہرست لابن الندیم ص ۳۵۶۔

وزیاد۔ فامامعاویہ فللعلم والاناۃ	امیر معاویہ اپنے حلم و بردباری کے لئے اور حضرت
واما عمرو فللمعضلات[۱]	عمرو بن العاص مشکل پیچیدگیوں کو سلجھانے کے
....	لئے مشہور ہیں۔

اور اس مزاج کے لوگوں کو فلسفیانہ تدقیق سے کم دلچسپی ہوا کرتی ہے اگرچہ وہ ظاہر یہی کیا کرتے ہیں کہ انھیں ان مباحث سے خصوصی ذوق ہے۔

اس بات کا بھی امکان ہے کہ ان کے اس اعزاز و اکرام اور "حسن استماع" میں کوئی سیاسی چال مضمر ہو۔ اس کے لئے فتح عرب سے پہلے کے مصر کی معاشرتی و مذہبی حالت کا مطالعہ کرنا ہوگا۔ مصر کی اس سے پہلے کی تاریخ رومن بالادستی کے خلاف مسلسل نفرت اور مختلف فرقوں کی کشمکش کی ایک اکتا دینے والی داستان ہے۔ چوتھی صدی مسیحی کے ربع دوم سے جو یہ مذہبی مناقشات شروع ہوئے تو آخر تک ختم ہونے کا نام نہیں لیا۔ جس فرقہ کو سیاسی غلبہ حاصل ہو جاتا وہ اپنے مخالفین کو ملعون و خارج از کلیسا قرار دلوا دیتا۔ ان مذہبی نزاعوں نے مصر کی قومی یکجہتی اور سیاسی استحکام کو پارہ پارہ کر دیا تھا اور اسی اندرونی خلفشار کی وجہ سے پہلے اہل فارس اور پھر عرب اُن پر اس آسانی سے قابو پا گئے۔

بہر حال اسی مذہبی تنگ نظری کا شکار یحیٰی النحوی تھا جسے خلقدونیہ کی مذہبی کونسل نے خارج از دین قرار دیا تھا۔ لہٰذا اگر اس مبینہ ملاقات کو صحیح فرض کیا جائے تو اس کی تاویل صرف اسی طرح ہو سکتی ہے کہ حضرت عمرو بن العاصؓ نے ایک سیاس (DIPLOMAT) کی طرح ستم رسیدہ اقلیت کو اپنے یہاں بار دیا اور ان کے خطبات و مواعظ کو سننے اور اُن پر اظہار قدر افزائی کرنے کے ذریعے ان کی ہمت افزائی کی تاکہ مفتوحین میں مذہبی تفریق بنی رہے اور وہ فاتحین کے خلاف متحدہ محاذ قائم نہ کر سکیں۔

ب۔ ابن القفطی کا بیان بہت زیادہ مفصل ہے۔ اس نے صرف اس اعزاز و اکرام کا اور گرویدگی و افتنان ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس سارے قصے کا جو شاہکار ہے یعنی "اسکندریہ کے کتب خانہ کے جلانے کا افسانہ" اس کی بھی تفصیل دی ہے۔ چنانچہ اعزاز و اکرام اور گرویدگی کے ذکر کے بعد جو اوپر مذکور ہو چکا ہے، وہ

---

[۱] تاریخ الخلفاء السیوطی ص ۱۳۸۔

لکھا ہے:-

ثم قال له یحیی یوماً انک قد احطت بحواصل الاسکندریه وختمت علی کل الاصناف الموجوده بها. فاما مالک به انتفاع فلا اعارضک فیه واما ما لا نفع لکم به فنحن اولیٰ به. فامر بالافراج عنه فقال له عمرو وما الذی تحتاج الیه قال کتب الحکمة فی خزائن الملوکیه وقد اوقعت الحوطه علیها ونحن نحتاج الیها ولا نفع لکم بها فقال له ومن جمع هذه الکتب وما قصتها[1] . . . .

. . . .

. . . .

پھر ایک دن یحییٰ النحوی نے اُن سے کہا آپ نے پورے اسکندریہ پر پہرہ بٹھا دیا ہے اور وہاں کی جملہ موجودات پر مہر لگا دی ہے. تو جو چیز آپ کے فائدہ کی ہے اس کے لئے ہم آپ سے کچھ نہیں کہتے البتہ جو چیز آپ کے لئے بے کار ہے تو پھر اُس کے ہم زیادہ مستحق ہیں لہذا آپ اس پر سے پہرہ اٹھانے کا حکم دید یجئے. حضرت عمرو بن العاصؓ نے دریافت کیا وہ کیا چیز ہے جس کی تمھیں ضرورت ہے تو یحییٰ النحوی نے کہا شاہی کتب خانہ کی حکمت و فلسفہ کی کتابیں جن پر آپ نے پہرہ لگا دیا ہے اور ہم اس کے حاجتمند ہیں اور آپ کے لئے وہ بے کار ہیں تو انھوں نے پوچھا. ان کتابوں کو کس نے جمع کیا اور ان کا کیا واقعہ ہے.

اس پر یحییٰ النحوی نے اس مشہور لائبریری کا قصہ سنایا کہ کس طرح بطلیموس فیلاڈلفیوس نے اس کی بنیاد ڈالی اور کس طرح بعد (یحییٰ کے زمانہ تک) اس میں اضافے ہوتے رہے. اسے سنکر حضرت عمرو بن العاصؓ کو بڑا تعجب ہوا.

اسکے بعد :-

قال لا یمکننی ان امر فیها الا بعد استئذان امیر المومنین عمر بن الخطاب وکتب الی عمر وعرفه قول یحیی الذی ذکرناه

حضرت عمرو بن العاصؓ نے فرمایا میرے لئے اس معاملہ میں حکم جاری کرنا ممکن ہے مگر امیر المومنین حضرت عمر بن الخطابؓ سے اجازت لینے کے بعد.

---

[1] اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۲۳۲.

واستأذنہ ما الذی یصنع بھا فورد
علیہ کتاب عمر یقول فیہ واما
الکتب التی ذکرتھا فان کان فیھا
ما یوافق کتاب اللہ ففی کتاب اللہ
عنہ غنی وان کان فیھا ما یخالف
کتاب اللہ فلا حاجۃ الیھا فتقدم
باعدامھا فشرع عمرو بن العاص
فی تفریقھا علی حمامات الاسکندریہ
واحرقھا فی مواقدھا وذکرت
عدۃ الحمامات یومئذ وانسیتھا
ولذکروا انھا استنفدت فی مدۃ
ستۃ اشھر فاسمع ما جری
واعجب[1] . . . .
. . . .
. . . .

اور انھوں نے حضرت عمرؓ کو ایک خط لکھا جس میں
یحیٰ النحوی کا بتایا ہوا پورا قصہ درج کیا اور
ان سے ہدایت طلب کی کہ اس بارے میں کیا کیا
جائے۔ پس ان کے پاس حضرت عمرؓ کا خط آیا جس میں
لکھا تھا: رہیں وہ کتابیں جن کا تم نے ذکر کیا ہے تو
اگر ان کا مضمون کتاب اللہ کے موافق ہے تو ہمارے
لئے صرف اللہ کی کتاب کافی ہے اور اگر اس میں
کتاب اللہ کے خلاف لکھا ہے تو ہمیں ان کی کوئی
ضرورت نہیں۔ لہذا انھیں برباد کردو۔ پس حضرت
عمرو بن العاصؓ نے انھیں اسکندریہ کے حماموں
میں تقسیم کرنا شروع کردیا اور انھیں حماموں کی بھٹیوں
میں جلوا دیا۔ اس وقت جتنے حمام تھے ان کی تعداد
بتائی گئی تھی مگر میں بھول گیا۔ اور لوگ کہتے ہیں کہ
چھ ماہ تک یہ کتابیں جلتی رہیں۔ پس اس واقعہ کو
سنو اور تعجب کرو۔

اس افسانہ کا سر اور پیر دونوں دروغ بافی کے بدترین نمونے ہیں کیونکہ جیسا کہ بٹلر اور ماکس مایر ہوف کی تصریحات اوپر مذکور ہوئیں نہ حضرت عمرو بن العاصؓ سے یحیٰ النحوی کی ملاقات ہوئی تھی اور نہ ان کے داخلہ کے وقت شاہی لائبریری اسکندریہ میں باقی تھی جسے یا تو دو تین سو سال پہلے مسیحی تعصب و تنگ نظری نے جلا کر خاک سیاہ کر ڈالا تھا یا جو بہت پہلے قسطنطنیہ میں منتقل ہو چکی تھیں چنانچہ برٹنیا جو اسکندریہ کی قدیم تاریخ قدیم کا ماہر خصوصی سمجھا جاتا ہے، لکھتا ہے:-

[1] اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۲۳۳۔

"یہ بات مشکل ہے بلکہ شاید ناممکن بھی کہ ہم چوتھی صدی مسیحی کے اختتام کے بعد اسکندریہ میں کسی واقعی لائبریری کا وجود فرض کر سکیں[1]"

اسی طرح کریفٹن ملنی (CRAFTON MILNE) لکھتا ہے۔

"چوتھی صدی میں شہر اسکندریہ کے اندر کسی لائبریری کے موجود ہونے کا ثبوت نہیں ملتا اور یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ وہاں کسی مذہبی یا ملکی حاکم نے کسی کتب خانہ کی نگہداشت کی زحمت کی ہو[2]"

لیکن اس مختصر مقالے کا موضوع کتب خانہ اسکندریہ کے جلانے" کے افسانہ پر تبصرہ کرنا نہیں ہے۔ فرض کیجئے "اختلاق اکاذیب" کا یہ شاہکار صحیح تھا تو اس سے اس کے سوا اور کیا ثابت ہو سکتا ہے کہ قدیم ترین فلسفی جس سے مسلمانوں کا سابقہ ہوا وہ اُن میں کسی پائدار اور دیرپا علمی تحریک کی بنیاد ڈالنا تو درکنار، اسلام کی اجتماعی فکر کو اتنا بھی ہموار نہ کرسکا کہ اور کچھ نہیں تو کم از کم اپنے ہی واسطے فلسفہ کے مطالعہ کے لئے اسکندریہ کی لائبریری سے استفادہ کی اجازت لے لیتا۔

پھر مسلمانوں نے اپنی مبینہ "حکمت دشمنی" کا ثبوت تو بعد میں دیا۔ اس سے پہلے ہی اس فلسفی کو یقین ہو چکا تھا کہ اس کی اتنے دن کی مجالست وہم نشینی بھی ان مسلمانوں میں کسی عقلی موشگافی کی تحریک پیدا نہیں کرسکی۔ اس لئے ایسے لوگوں کے لئے۔ علم وحکمت کے جواہر پارے بے کار ہیں اور بجائے اس کے کہ ان کی تولیت میں علوم الاوائل کے ان نوادر کو دیمک کھا کھا کر ختم کریں، یہ لائبریری مجھے اور اُس کے ہم مذاق حکماء ہی کو دیدی جائے جو اس کی قدر کر سکتے تھے اسی وجہ سے اس نے کہا تھا۔

"فاما مالک بہ انتفاع فلا اعارضک واما ما لا نفع لکم بہ فنحن اولی بہ"

---

[1] EV. BRECCIA: ALEXANDREA AD AEGYPTUM P. 49 بحوالہ التراث الیونانی ص ۴۱۔

[2] J. CRAFTON MILNE: HISTORY OF EGYPT UNDER ROMAN RULE, P. 95

اگر یحیٰ النحوی نے حضرت عمرو بن العاصؓ اور دیگر عربوں میں فلسفہ و حکمت کا شوق پیدا کر دیا ہوتا یا اُسے امید ہوتی کہ یہ نو متمدن بادیہ نشین مستقبل میں یونانی عقلیات سمجھنے کی زحمت گوارا کریں گے تو وہ اس لائبریری کو "مالا نفع لکم بہ" سے تعبیر نہ کرتا، بلکہ انھیں اس سے استفادہ کا شوق دلاتا۔

غرض عہدِ خلافت راشدہ (۱۱ - ۴۰ھ) میں تنہا مثال یحییٰ النحوی کی ہے جس سے مسلمانوں کا سابقہ بتایا جاتا ہے۔ مگر تاریخی تنقید کی کسوٹی پر کسنے سے یہ قصہ افسانہ ثابت ہوتا ہے اور اگر تاریخی حقیقت بھی ثابت ہو تو اس سے صرف یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ خواہ یحییٰ النحوی نے کوشش کی ہو یا نہ کی ہو یونانی عقلیات مسلمانوں میں مقبول نہ ہو سکی۔

فقہی احکام میں تخفیف و سہولت کے

چند اسباب

(از: مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر مدرس دار العلوم معینیہ اجمیر شریف)

ذیل میں چند وہ اسباب بیان کیے جاتے ہیں، جن سے احکام میں تخفیف و سہولت کی صورتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اور نت نئے حالات و مسائل کا حل تلاش کرنے میں بھی ان سے بڑی حد تک مدد ملتی ہے۔

فقہاء نے الٰہی پالیسی اور عمومی مقاصد کے تحت اس قسم کے آٹھ اسباب بیان کیے ہیں (۱) سفر (۲) مرض (۳) اکراہ "جبر و زبردستی" (۴) نسیان "بھولنا" (۵) جہل "لا علمی" (۶) عسر "مشکل اور دشواری میں پڑ جانا" (۷) عموم البلویٰ "عام طور پر لوگوں کا مبتلا ہونا" (۸) نقص (قدرتی طور پر کمی)

ہر ایک کی تفصیل یہ ہے۔

سفر کی وجہ سے شرعی سہولتیں

۱۔ سفر کی دو قسمیں ہیں اور ان دونوں سے متعلق رخصت اور سہولتیں درج ذیل ہیں۔

(۱) شرعی سفر۔ یہ کم از کم ۴۸ میل کا ہوتا ہے اتنی دور کی مسافت کا ارادہ کر کے چلنے سے مسافر کو وہ تمام سہولتیں حاصل ہو جاتی ہیں جو الٰہی شریعت نے اُسے عطا فرمائی ہیں مثلاً بجائے چار رکعت کے دو رکعت نماز پڑھنے کی اجازت ہوتی ہے، سنتوں کی تاکید ختم ہو جاتی ہے۔ رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہوتی ہے، موزہ پر تین دن اور تین رات تک مسح کرتے رہنا جائز ہوتا ہے اور قربانی اس کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔

(ب) عام کاروباری سفر۔ اس میں مذکورہ لمبی مسافت کی قید نہیں ہے بلکہ انسان اپنے روزمرہ کے کاروبار کے سلسلہ میں وطن سے کچھ دور نکل جاتا ہے اور جلد ہی واپس آتا ہے۔ اس سفر کی رخصتوں میں جمعہ، عیدین اور جماعت کے ترک کی اجازت۔ پانی ایک میل دور ہونے کی صورت میں تیمم کا جواز اور جانور پر سوار نوافل پڑھنے کی اجازت وغیرہ شامل ہیں۔

مرض کی وجہ سے شرعی سہولتیں

(۲) مرض کے حالات کی رخصتیں فقہی احکام میں بہت ہیں ان میں سے چند یہ ہیں۔ وضو اور غسل کرنے میں مرض بڑھ جانے یا اس کے دیر میں اچھے ہونے کا اندیشہ ہو تو تیمم کی اجازت ہے۔ مرض کی حالت میں بیٹھ کر لیٹ کر اشارہ کے ذریعہ جس طرح بھی سہولت ہو نماز پڑھنا جائز ہے۔ روزہ کے دنوں میں روزہ نہ رکھنا مرض کی وجہ سے اعتکاف سے باہر ہو جانا حج میں اپنا قائم مقام شخص بھیج دینا وغیرہ سب کی گنجائش ہے۔

اسی طرح بہت سی ممنوع چیزیں بھی مرض کی وجہ سے مباح ہو جاتی ہیں۔ مثلاً نجس چیزوں اور شراب وغیرہ سے علاج کرنا، حلق میں کوئی چیز پھنس جائے تو حرام حلال جس کے ذریعہ بھی ممکن ہو گلو خلاصی کرنا۔ ڈاکٹر اور حکیم کو ان مقامات کا معائنہ کرنا جن کے دیکھنے کی عام حالت میں اجازت نہیں ہوتی۔

البتہ اس اجازت کو بلا ضرورت کام میں لانا یا ضرورت کی حد سے تجاوز کرنا یا غلط استعمال کرنا یہ سب صورتیں ممنوع ہیں۔ الٰہی شریعت کی جو رخصتیں اور سہولتیں ضرورت کی بنا پر ہوتی ہیں وہ بس ضرورت ہی کی حد تک معتبر ہوتی ہیں۔ اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں ہوتی ہے۔

جبر و زبردستی کی قسمیں

(۳) اکراہ "جس کام کو کرنا نہ چاہے اس کے کرنے پر زبردستی مجبور کیا جائے"

فقہاء نے اس کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔

(۱) جس شخص پر زبردستی کی گئی ہے اس کو اس طرح مجبور و بے بس بنا دیا جائے کہ اس کی رضامندی اور اختیار کا سوال ہی نہ باقی رہے یہ حالت اس صورت میں پائی جاتی ہے کہ کہنا نہ ماننے میں قتل کرنے یا کسی عضو کو تلف کر دینے کا اندیشہ ہو۔ ظاہر ہے کہ کوئی شخص اپنی جان یا عضو کے تلف کو برضا و رغبت نہ منظور کرے گا اور نہ ہی اپنے قصد و اختیار سے اس صورتِ حال کو گوارا کرنے کے لئے تیار ہوگا۔

(ب) جان یا عضو کے تلف کا اندیشہ نہ ہو لیکن کہنا نہ ماننے کی صورت میں عرصہ دراز تک قید و بند میں رہنے کی مشکلات ہوں۔ اس حالت میں رضامندی بیشک نہیں پائی جاتی ہے لیکن اختیار بہرحال باقی رہتا ہے نیز مجبوری یا بے بسی کی پہلی جیسی حالت نہیں پائی جاتی ہے۔

(ج) جس شخص پر زبردستی کی جا رہی ہے خود اس کے قید و بند میں رہنے کا سوال نہ ہو بلکہ اس کے عزیز قریب باپ بیٹے وغیرہ کے لئے قید و بند کی صعوبتیں درپیش ہوں۔ اس کا درجہ دوسری قسم سے بھی کمتر ہے۔ اس میں رضامندی اور اختیار دونوں باقی رہ سکتے ہیں۔

جبر زبردستی انسان کو مرفوع القلم نہیں بناتی ہے

فقہاء کے نزدیک جبر و زبردستی کی کوئی قسم بھی انسان کو مرفوع القلم نہیں بناتی ہے بلکہ شرعی احکام کا مخاطب و مکلف ہر صورت میں وہ باقی رہتا ہے البتہ موقع و محل کے لحاظ سے تخفیف و سہولت کی شکلیں نکال دی جاتی ہیں جن کی اصولی رنگ میں تفصیل یہ ہے۔

جبر و زبردستی (۱) قول میں ہو (۲) یا فعل میں ہو یعنی کسی بات کے کہنے پر انسان کو مجبور کیا جائے یا کسی کام کے کرنے پر مجبور کیا جائے۔ جن صورتوں میں انسان دوسرے شخص کا آلہ بن سکتا ہے ان میں یہ دوسرا شخص ہی ذمہ دار قرار دیا جائے گا جس پر زبردستی کی گئی ہے وہ بری الذمہ ہو گا مثلاً کسی شخص کو کسی کے مار ڈالنے پر یا کسی کا مال تلف کر دینے پر مجبور کیا گیا اور اس نے قتل کر دیا یا مال ضائع کر دیا تو قصاص دیت (جان کا تاوان) اور مال کا تاوان زبردستی کرنے والے پر ہو گا۔

ظاہر ہے کہ اس قسم کی صورتیں اقوال میں نہیں پائی جا سکتی ہیں کیونکہ دوسرے شخص کی زبان سے کلام نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح بہت سے کام بھی ایسے ہیں جن میں انسان دوسرے کا آلہ نہیں بن سکتا ہے اس فرق کے لحاظ سے فقہاء نے اقوال و افعال کی درج ذیل تقسیم کی ہے

اقوال و افعال میں احکام کی تفصیل

(۱) وہ بات اگر ایسی ہے جس کو شرعی لحاظ سے قابلِ اعتبار بنانے کے لئے قائل کی رضامندی ضروری نہیں ہے صرف زبان سے نکال دینا ہی کافی ہے نیز کہنے کے بعد وہ بات کالعدم (دائرہ کا زوال) نہ ہو سکتی ہو تو زبردستی کہنے پر بھی وہ بات واقع ہو جائے گی مثلاً نکاح،

طلاق. طلاق کے بعد دوبارہ رجوع وغیرہ معاملات ایسے ہیں جن میں کہنے والے کی رضامندی وغیر رضامندی کو دخل نہیں ہے اور نہ ہی کہنے کے بعد وہ کالعدم ہو سکتے ہیں. اسی طرح جان کے بدلہ کسی کی جان بخشی (قصاص سے معافی) یمین (قسم) نذر (منت) بیوی کو کسی محرم کے ساتھ مشابہت دینا یا باہمی تعلقات نہ رکھنے کی قسم کھانا وغیرہ امور بھی تمہارے نزدیک اسی قسم میں داخل ہیں یعنی جبر و زبردستی سے بھی مذکورہ امور واقع ہو جائیں گے

(۲) وہ بات اگر ایسی ہے جو فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور قائل کی رضامندی پر موقوف ہے (بغیر رضامندی کے وہ بات نہیں ہو سکتی ہے) جیسے خرید و فروخت یا کرایہ پر دینے کا معاملہ ہے ان معاملات میں عمل درآمد کے لئے قائل کی رضامندی ضروری ہے جبر و زبردستی سے یہ واقع تو ہو جائیں گے لیکن فاسد ہوں گے. جبر کی حالت کے بعد اگر وہ باقی رکھنا چاہے تو رکھ سکتا ہے ختم کرنا چاہے تو ختم کر سکتا ہے.

فعل (کام) کی دو قسمیں ہیں.

(۱) کسی ایسے کام کے کرنے پر زبردستی کی گئی جو عموماً دوسرے کے آلہ سے نہیں ہوتا ہے مثلاً کھانا پینا ظاہر ہے کہ دوسرے کے منہ سے خود کھانے پینے کا تصور ہی نہیں ہو سکتا ہے یا کسی کے جبر کرنے سے اخلاق سوز حرکت کا ارتکاب کہ اس میں بھی دوسرے کو دخل نہیں ہوتا ہے انسان خود ہی اپنے جسم سے مرتکب ہوتا ہے ان صورتوں میں ذمہ دار وہی شخص قرار پائے گا جس پر زبردستی کی گئی ہے روزہ کی حالت میں کھائے گا تو روزہ کھلانے والے کا نہیں فاسد ہوگا بلکہ کھانے والے کا فاسد ہوگا، جرم بدکاری کے ارتکاب میں سزا مرتکب پر جاری ہوگی حکم دینے والے پر نہ ہوگی البتہ جن صورتوں میں تاوان کی نوبت آئے کہ مثلاً دوسرے کا کھانا کھانے پر زبردستی کی گئی ہو تو یہ تاوان زبردستی کرنے والے کو دینا پڑے گا.

(۲) جس کام میں دوسرے کا آلہ بن سکتا ہے جیسے کسی کو مار ڈالنا. کسی کا مال ضائع کر دینا وغیرہ اس قسم کی صورتوں میں کرنے والا شخص بری الذمہ ہوگا اصل مجرم زبردستی کرنے والا ہی سمجھا جائے گا جیسا کہ اوپر گذر چکا یہ اس لئے کہ کسی کا ہاتھ پکڑ کر دوسرے کی گردن پر چھری پھرا دینا کسی کے ہاتھ سے بندوق چلا دینا کہ جس سے دوسرے کا خاتمہ ہو جائے یا ہاتھ پکڑ کر مال تلف کرنے پر لگا دینا وغیرہ ایسی صورتیں ممکن الوقوع ہیں کہ اس طرح انسان دوسرے کے آلہ کو استعمال کر کے نقصان کرا دے اور

یہ شخص جبر و زبردستی کی وجہ سے ایسا کرنے پر مجبور ہو۔

رخصت و سہولت اثرات و نتائج کے لحاظ سے ہیں

جبر و اکراہ کی موجودہ صورتوں میں الٰہی شریعت نے اثرات و نتائج کے لحاظ سے رخصت و سہولت کی شکلیں مرتب کی ہیں یعنی جن صورتوں کا اثر خود انسان کی ذات تک محدود ہوتا ہے ان میں کافی وسعت اور فراخ حوصلگی سے کام لیا ہے اور جن کا اثر دوسروں تک سرایت کرتا ہے ان میں تنگی اور حد بندی زیادہ پائی جاتی ہے ظاہر ہے کہ ضررِ لازم اور ضررِ متعدی کے فرق کو کسی صورت میں بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ فقہاء کے نزدیک اسی اصول کے تحت جبر و اکراہ کی بعض صورتوں پر عمل کرنے کی قطعاً گنجائش نہیں ہے مثلاً

(۱) کسی شخص کو بدکاری پر مجبور کیا جائے تو اس کو اس فعل کے کرنے کی اجازت نہ ہوگی کیونکہ اس میں نسب کی خرابی اور بچہ کے لئے گوناگوں پریشانیاں ایسی ہیں کہ جن کا اثر کہیں سے کہیں پہنچتا ہے اس بناء پر ایک لحاظ سے یہ فعل "قتلِ نفس" کی مرادف ہے۔

(۲) کسی شخص کے قتل پر یا عضو کے کاٹنے پر مجبور کیا جائے تو اس صورت میں بھی گنجائش نہیں ہے کیونکہ اپنی جان یا عضو کے بچانے کے لئے دوسرے کی جان و عضو سے کھیلنا الٰہی پالیسی اور احترام انسانیت کے منافی ہے یہاں تو خود کو فنا کر کے دوسروں کے لئے بقاء کا سامان فراہم کرنے کے فلسفہ پر عمل درآمد کا حکم ہے نہ یہ کہ دوسروں کو فنا کر کے خود کو باقی رکھا جائے۔

بعض وہ صورتیں جن میں رخصت ہے یہ ہیں۔

(۱) مردار اور حرام چیز کے کھانے پر زبردستی کی جائے تو جان بچانے کے لئے اُن کا استعمال ضروری ہے اگر استعمال نہ کیا اور قتل کر دیا گیا تو الٰہی شریعت میں وہ مجرم گردانا جائے گا ایک طرف جان کا بچانا فرض ہے اور دوسری طرف ان چیزوں کا ضرر پہلی صورتوں جیسا متعدی بھی نہیں ہے اس بناء پر اس رخصت پر عمل نہ کرنا بھی جرم ہے۔

(۲) کلمۂ کفر کہنے پر زبردستی کی جائے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو تو اس بات کی اجازت ہے کہ زبان سے کہدے اگر نہ کہا اور قتل کر دیا گیا تو مجرم نہ ہوگا بلکہ اجر و ثواب کا مستحق ہوگا۔ ان دونوں

صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی میں جبر واکراہ کی وجہ سے فعل کی حرمت ہی ختم ہوگئی تھی اب وہ فعل بجائے حرام کے مباح بن گیا تھا ظاہر ہے کہ مباح کے استعمال سے رکنا اور اپنے کو ہلاکت میں ڈالنا جرم وگناہ کا موجب ہے۔ اور دوسری صورت میں فعل کی حرمت بدستور قائم تھی جبر واکراہ کی وجہ سے حفاظت نفس کی خاطر رخصت دے دی گئی تھی اس رخصت پر عمل نہ کرنے سے حرمت کا احترام کیا اور عزیمت پر عمل کیا اس بنا پر اجر وثواب کا مستحق ہوگا۔

نسیاں کی وجہ سے شرعی سہولتیں

(۴) نسیان (بھول جانا)

بھول کر بے محل بات یا کام کرنے سے گناہ نہیں ہوتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی درج ذیل حدیث میں یہی مراد ہے۔

ان اللہ تعالیٰ وضع عن امتی الخطا والنسیان

اللہ تعالےٰ نے میری امت سے خطا اور نسیان اٹھا دیا ہے۔

رہی یہ بات کہ اس کا تدارک بھی واجب نہ ہو نسیاں کی حالت میں بس جو ہوگیا وہ ہوگیا اس لحاظ سے الٰہی شریعت میں نسیان کوئی عذر نہیں ہے چنانچہ فقہاء کے نزدیک تدارک کی تفصیل یہ بیان کی جاتی ہے۔

(۱) نسیاں کی وجہ سے کسی حکم پر عمل درآمد نہ ہوسکا تو بعد میں اس کی قضا واجب ہے نماز پڑھنا بھول گیا یا روزہ، زکوٰۃ، حج، کفارہ، نذر (منت) وغیرہ کی ادائیگی یاد نہ رہی تو ان سب صورتوں میں قضا واجب ہے البتہ گناہ نہ ہوگا۔

(۲) نسیان کی وجہ سے کسی ایسے کام کا ارتکاب کر لیا جس کی ممانعت تھی تو اللہ تعالیٰ اس پر سزا نہ دیں گے لیکن عدالتی فیصلہ سے نجات نہ مل سکے گی۔ مثلاً بھول کر کسی کا مال ضائع کر دیا تو اس کا تاوان ادا کرنا پڑے گا اتنی رعایت ضرور ہے کہ عدالت حتی الامکان سزا سے گریز کرے گی بشرطیکہ نسیان کا ثبوت فراہم ہو جائے۔

(۳) جن امور میں شرعی لحاظ سے زبان سے صرف الفاظ نکال دینا کافی ہے بھول کر ان کے

کرنے سے بھی وہ امور واقع ہو جائیں گے مثلاً یمین (قسم) طلاق کہ ان میں جان بوجھ اور بھول دونوں برابر ہیں

(۴) جس فعل میں نسیان ہوا ہے اگر اس کی ایسی حالت ہے کہ وہ حالت خود ہی یاد دلانے والی بنتی رہتی ہے تو بھول کر اس کے خلاف کرنے سے وہ باطل ہو جائے گا مثلاً نماز میں کھا پی لیا یا کلام کیا تو چونکہ نماز کی حالت ایسی نہیں ہے کہ بالعموم انسان کو یاد نہ رہے نیز کھانے پینے وغیرہ کا داعیہ بھی اس میں نہیں پایا جاتا ہے اس بنا پر نماز باطل ہو جائے گی۔

(۵) اگر وہ فعل ایسا نہیں ہے بلکہ بسا اوقات یاد نہیں رہتا ہے اور داعیہ بھی پایا جاتا ہے تو اس صورت میں بھول کر اس کے خلاف کرنے سے وہ باطل نہ ہوگا۔ مثلاً روزہ کی حالت کہ اس میں کھانے پینے کی طرف رغبت موجود رہتی ہے اور بسا اوقات انسان کی نظر سے روزہ اوجھل بھی ہو جاتا ہے اس بنا پر روزہ کی حالت میں بھول کر کھا پی لینے سے روزہ نہ باطل ہوگا اسی طرح ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھنا بھول گیا تو وہ ذبیحہ درست ہو جائے گا کیونکہ کبھی تو انسان پر ہیبت طاری ہو جاتی ہے اور کبھی طبعاً ذبح کرنے سے انقباض ہوتا ہے یہ باتیں ایسی ہیں کہ یاد دلانے والی نہیں کہی جا سکتی ہیں۔

جہل (لاعلمی) کی وجہ سے شرعی سہولتیں

(۵) جہل (لاعلمی) کی فقہاء نے کئی قسمیں بیان کی ہیں اور حتی الامکان سہولت کی صورتیں نکالی ہیں۔

(۱) اسلام کی بنیادی تعلیم (توحید و رسالت وغیرہ) سے لاعلمی دنیوی اور عدالتی مواخذہ سے بری کر دے گی لیکن اخروی مواخذہ سے برأت نہ ہو سکے گی ایک غیر مسلم اس بات کا مکلف ہے کہ وہ بنیادی تعلیمات سے واقفیت حاصل کر کے اس پر عمل پیرا ہو اس کے باوجود اگر وہ لاعلم رہتا ہے تو دنیوی معاملات میں وہ معذور سمجھا جائے گا کیونکہ الٰہی شریعت نے دین کے معاملہ میں جبر و زبردستی کی کوئی شکل بھی برداشت نہیں کی ہے۔

(۲) جن مسائل میں اجتہاد کی گنجائش ہو وہاں اصل صورت سے لاعلمی بھی عذر قرار پائے گی مثلاً کسی نے سمجھا کہ پچھنے لگانے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے پھر جان بوجھ کر کھا پی لیا تو روزہ کا کفارہ نہ واجب ہوگا کیونکہ بعض تصریحات فساد کی تائید بھی پائی جاتی ہیں اسی بنا پر امام اوزاعی کا مسلک ہے کہ روزہ فاسد ہو جاتا ہے لیکن چونکہ زیادہ تر رجحان عدم فساد کا ہے اس لئے وہی اصل مسئلہ قرار پائے گا۔

یہ اس صورت میں ہے جہاں حقیقۃً اجتہاد کی گنجائش ہو لیکن نصوص صریحہ کی موجودگی میں جہاں اس کی ضرورت نہ ہو وہاں اجتہاد اور پھر اصل مسئلہ سے لاعلمی دونوں عذر نہ ہوں گے ۔

(۳) دارالحرب میں کسی مسلمان کی الٰہی شریعت سے لاعلمی بھی بڑی حد تک عذر ہوگی بشرطیکہ تعلیم کی سہولتیں وہاں نہ میسر ہوں۔ دارالاسلام میں یہ لاعلمی عذر نہیں ہے۔

اس حکم میں نکاح کی وہ صورتیں بھی داخل ہیں جن میں لڑکی کے اصل سرپرست والد اور دادا کے علاوہ کوئی اور رشتہ دار ان کی اطلاع اور علم میں لائے بغیر نکاح کا رشتہ قائم کر دے تو علم کے بعد نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔ یہ اختیار اس وقت بھی باقی رہے گا جب کہ والد اور دادا کی طرف سے خود غرضی اور ذاتی مفاد کا تجربہ ہوا ہو یعنی وہ رشتہ کرنے میں اپنے مفاد کی خاطر لڑکی کا مفاد نظر انداز کر دیں۔

عسر اور عموم البلویٰ کی تفصیل

(۶و۷) عسر "مشکل و دشواری پیش آنا" اور عموم البلوی "روزمرہ کی زندگی میں عام طور پر اس سے سابقہ پڑنا اور احتیاط دشوار ہونا" یہ دونوں حالتیں بھی الٰہی شریعت میں تخفیف و سہولت کا سبب ہیں کیونکہ الٰہی پالیسی یہ ہے

لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا۔ — اللہ تعالیٰ کسی کی حیثیت سے زیادہ اس کو تکلیف نہیں دیتا ہے۔

یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ — اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے دشواری اور مشکل میں ڈالنا نہیں چاہتا ہے۔

فقہاء نے اس سلسلہ میں کافی وسعت اور فراخی سے کام لیا ہے اور مشکل و دشواری کو دیانتداری کے ساتھ سمجھ کر مسائل کا استنباط کیا ہے۔ ذیل میں چند وہ مسائل ذکر کیے جاتے ہیں جن سے اس الٰہی پالیسی کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے نیز ان کے ذریعہ استدلال و استنباط کی راہیں ہموار ہوتی ہیں۔

تخفیف و سہولت کی چند صورتیں

پاکی ناپاکی سے متعلق چند مسائل یہ ہیں ۔

نجاست و گندگی کی غلاظت اور خفت کی طرف تقسیم کی گئی اور دونوں کی حیثیت کے لحاظ سے ایک مخصوص مقدار کی معافی دی گئی۔

مچھر، پسو کا خون، سڑک کا کیچڑ، کبوتر، چڑیا وغیرہ کی بیٹ کپڑے یا بدن کو لگ جائے تو معاف ہے اسی طرح پیشاب کے وہ چھینٹے جو نہایت باریک "سوئی کے ناکے جیسے" ہوتے ہیں۔ ناپاک چیزوں کا دھواں اور ان کا پیشاب و پاخانہ بھی معاف ہے جن میں بہنے والا خون نہیں ہوتا ہے۔

جس نجاست کا اثر دھونے کے باوجود نہ زائل ہو ایسے ہی جو نجاست جل کر راکھ ہو جائے یا نجس چیز کے ابخرات کپڑے و بدن کو لگ جائیں سب پاک ہوں گے۔

چوہے کی ایک آدھ مینگنی دودھ میں گر جائے اور ٹوٹنے سے پہلے نکال لی جائے۔ صاحب عذر آدمی جب کبھی نجاست دھوئے فوراً نکل آئے اور کپڑے کو خراب کر دے۔ غسل خانہ کی دیواریں جو ناپاک ہوں اور ان سے لگ کر پانی ٹپکے۔ عمارت کے لئے وہ "گارا" جس میں مٹی یا پانی ناپاک ہو۔ بازار میں پانی کا چھڑکاؤ ہو اور اس سے پاؤں بھیگ جائیں وغیرہ۔

اور اس قسم کی بہت سی صورتیں ہیں جن میں "عموم البلویٰ" اور مشقت کی وجہ سے پاکی اور معافی کا حکم دیا گیا ہے۔ ان کے علاوہ دوسری قسم کی چند رخصتیں اور سہولتیں یہ ہیں۔

گھر رہنے کی حالت میں بھی موزوں پر مسح کی اجازت ہے۔ پانی کی طہارت میں ظن غالب کا گمان ہے جبکہ کوئی قرینہ ناپاکی کا نہ ہو۔ سخت آندھی و بارش کی وجہ سے جماعت ترک کرنے کی اجازت ہے عورت کے مخصوص دنوں کے نماز کی قضا نہیں ہے۔ ایک دن ایک رات سے زیادہ بیہوش رہے تو نماز ساقط ہو جاتی ہے۔

اضطرار (بیقراری) کی حالت میں جان بچانے کی غرض سے حرام حلال سب کا استعمال جائز ہے۔

ولی (متولی) اور وصی کو اپنے کام اور محنت کی مقدار یتیم کے مال سے اجرت لینا جائز ہے۔

خارش کے دفعیہ کے لئے یا جنگ کے موقع پر اگر ضرورت ہو تو ریشم کا استعمال مردوں کے لئے جائز ہے۔

بیع سلم (جس میں سودا موجود نہ ہو) خیار شرط (کسی شرط پر خریداری کا معاملہ موقوف ہو) خیار رویۃ (دیکھنے کے بعد واپسی کا اختیار) خیار عیب وغیرہ کی اجازت اقامہ (واپسی) حوالہ (کسی دوسرے پر اتار دینا) رہن ضمان قرض شرکت (وکالت کھیت کو بٹائی پر دینا یا لگان پر دینا وغیرہ اس قسم کے معاملات بھی اسی میں داخل ہیں۔

بالغہ عورت ولی کے بغیر بھی نکاح کر سکتی ہے۔ نکاح کے گواہوں میں عدالت کا کوئی اونچا معیار مقرر نہیں ہے۔

ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت میں بھی ہو سکتا ہے۔ طلاق خلع وغیرہ کی صورتوں کا جواز وغیرہ سب سہولت کی غرض سے ہیں۔

مرضِ موت میں ثلث (تہائی) کی وصیت جائز ہے تہائی سے زیادہ کرنے میں ورثار کا نقصان ہے اس لئے زیادہ کی اجازت نہیں ہے غرضیکہ فقہ کے ذخیرہ میں روزمرہ کی زندگی سے متعلق بہت سے مسائل ہیں جن میں مشقت کا دفیعہ اور عموم البلویٰ کا لحاظ کیا گیا ہے۔

نقص کی وجہ سے احکام میں رعایت

(۴) نقص (کمی) اس میں تمام وہ عوارض داخل ہیں جو آفتِ سماوی کی وجہ سے یا قدرتی طور پر انسان کو پیش آئیں اور انسان کو دخل نہ ہو۔ مثلاً جنون۔ بیہوشی۔ نیند۔ کسی۔ عورتوں کے مخصوص زن وغیرہ۔ الہٰی شریعت نے ان سب میں سہولت و رعایت کی صورتیں نکالی ہیں اور مقصد مشقت کا دفیعہ نیز عام ابتلاء کی وجہ سے دشواری کا ازالہ ہے۔ اس طرح مجموعی حیثیت سے شرعی تخفیف وسہولت کی سات قسمیں بنتی ہیں:۔

(۱) عذر پائے جانے کے وقت حکم ہی کو ساقط کر دیا جائے۔ بیہوشی کی حالت میں نماز کا ساقط ہو جانا اسی قبیل سے ہے۔

(۲) حکم میں تخفیف کر دی جائے جیسے سفر کی حالت میں قصر (چار کی جگہ دو رکعت) کی اجازت ہے۔

(۳) ایک حکم کی جگہ اس کے قائم مقام دوسرا حکم رکھدیا جائے وضو اور غسل کی جگہ تیمم کی اجازت کا تعلق اسی سے ہے۔

(۴) کسی حکم کو مقدم کر دیا جائے جیسے عرفات میں عصر کی نماز ظہر کے وقت پڑھنے کا حکم ہے اور سال گذرنے سے پہلے زکوٰۃ کی ادائیگی کا جواز ہے۔

(۵) کسی حکم کو مؤخر کر دیا جائے مزدلفہ میں مغرب کی نماز عشار کے وقت پڑھنے کا حکم ہے۔ مریض اور مسافر کے لئے روزہ مؤخر کرنے کی اجازت ہے۔

(۶) رخصت دیدی جائے حلق میں کوئی چیز پھنس جائے۔ اور نگلنے کی صورت نہ بن سکے تو شراب کے ذریعہ اس کا نگلنا جائز ہے۔

(۷) حکم میں ترمیم کر دی جائے جیسے نماز کی ادائیگی کا حکم خوف کی حالت میں کہ اس وقت نماز کے نظم میں قدرے ترمیم کی اجازت ہے۔

ذکرِ مصحفی

(جناب نثار احمد صاحب فاروقی۔ یونیورسٹی لائبریری دہلی)

(۷)

سعادت خاں ناصر نے خوش معرکۂ زیبا[۱] میں، عبدالغفور نساخ نے سخن شعرا[۲] میں، عبدالحئی صفا بدایونی نے شمیم سخن[۳] میں اور سید اصغر حسین امروہوی نے تاریخ اصغری میں بھی مانی ہی لکھا ہے۔ ان راویوں میں سے آخری تین کے لئے کہا جا سکتا ہے کہ ان کا ماخذ "سراپا سخن" ہی ہے۔ اصغر حسین نے تو حوالہ بھی دیا ہے:

"شیخ غلام ہمدانی۔۔۔ مصحفی تخلص، شاگرد میاں مانی کے تھے۔۔۔ جیسا کہ تذکرۂ سراپا سخن مؤلفہ میر حسن علی لکھنوی (کذا) اس کا شاہد حال ہے[۴]۔"

لیکن تلمذ کے سلسلے میں محسن کی یہ روایت قابلِ قبول نہیں ہو سکتی جب تک کوئی قدیم ترین سند نہ ملے۔ ابراحمد علوی کے بیان کا جو طویل اقتباس ہم نے اوپر درج کیا، سرسری نظر میں اس پر کئی تنقیحات قائم ہوتی ہیں جنھیں مقتبسہ عبارت میں ہندسے لگا کر تقسیم کر دیا گیا ہے۔ اور یہاں ان کی صراحت کی جاتی ہے:

(۱) تذکرۂ سراپا سخن کا حوالہ علوی صاحب نے اصل کتاب سے رجوع کئے بغیر درج کر دیا ہے ورنہ ان کا ماخذ دراصل آب حیات ہے۔ سراپا سخن کے مؤلف نے مختلف نام لکھا ہے۔

(۲) یہ نہیں بتایا کہ تلمذ کی یہ روایت "پایۂ اعتبار سے ساقط" کیوں ہے؟ اس کی تردید کے لئے کافی ثبوت کی ضرورت تھی۔

---

[۱] سعادت خاں ناصر کے "خوش معرکۂ زیبا" کا ایک قلمی نسخہ لکھنؤ یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ ہے۔ (کیٹلاگ مشرقی مخطوطات/۱۲/ ۱۵۵(۲)) [۲] نساخ: سخن شعرا/ ۴۴۳ (۱۸۷۰ء) [۳] صفا: شمیم سخن/ [۴] اصغر حسین: تاریخ اصغری/ ۱۳۹۔

(۳) اگر امانی ۱۸۱۱ھ میں مرشد آباد چلے گئے تھے تو مصحفی سے ان کی ملاقات کا امکان ہی نہیں۔ مصحفی ۱۱۸۶ھ سے پہلے دہلی کبھی نہیں آئے۔ اس کے شواہد گذشتہ صفحات میں پیش کئے جا چکے ہیں۔

(۴) "مصحفی کم سنی میں تحصیل علم کے لئے دہلی آئے" یہ غلط ہے۔ اوّل تو وہ کم سنی میں نہیں آئے، دوسرے تحصیل علم کے لئے نہیں، تلاش معاش میں آئے تھے۔ اور اسی دوران میں محنت و مطالعے سے علمی استعداد میں اضافہ کیا جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

(۵) میرا خیال ہے کہ یہ دوسرا تخلص شیفتہ نے کسی غلط روایت کی بنیاد پر لکھ دیا ہے۔ شاہ جہاں آباد سے صرف ایک ہی امانی کا تعلق تھا جن کا مختصر حال خود شیفتہ نے لکھا ہے[۱]۔

(۶) یہ بھی غلط ہے کہ اسد مصحفی کے ہم عمر تھے۔ اس کا ثبوت فراہم کرنا ضروری تھا۔ مصحفی ان کے ہم صحبت تھے اور ان کا بیان ہے کہ انتقال کے وقت ان کی عمر پچاس برس کے قریب تھی۔ اور وہ "سرائے بانگر مئو" میں رہزنوں کے ہاتھ سے مارے گئے تھے[۲]۔ سن و سال میں وہ مصحفی سے یقیناً بڑے ہوں گے[۳]۔ پھر یہ کہ عمر کا تفاوت لازمۂ شاگردی تلمذ میں خارج نہیں ہوتا۔ شاہ مبارک آبرو (پیدائش ۱۰۹۵ھ) سراج الدین علی خاں آرزو (پیدائش ۱۰۹۹ھ) کے شاگرد تھے اور دونوں کی عمر میں ۴۔۵ سال کا تفاوت تھا۔

طبیعت کی موزونی اور شعر و شاعری سے مناسبت خداداد ملکہ ہے اس کا اکتساب سے کچھ تعلق نہیں ہے

---

[۱] شیفتہ: گلشن بے خار / ۲۷ [۲] ہندی / ۱۶ - "اکثر در شاہ جہاں آباد می رسید"۔

[۳] یہاں ایک عجیب غلط مبحث ہو جاتا ہے۔ میر امانی اسد، اور میر امانی امانی، دو شاعر ہیں اول الذکر کا نام میر حسن نے "میر علی اسد" لکھا ہے یہ مرزا سودا کے شاگرد تھے تلاش روزگار میں مرشد آباد چلے گئے تھے، اور بقول مصحفی رہزنوں کے ہاتھ سے مارے گئے۔ دوسرے میر امانی امانی، خواجہ آثمی کے فرزند تھے۔ یہ بھی مرشد آباد گئے تھے۔ مرثیہ و سلام زیادہ کہتے تھے۔ ایک دن مرثیہ پڑھ رہے تھے اسی حالت میں بر سر منبر انتقال کیا۔ (میر حسن: تذکرہ شعرائے اردو / ۱۵) مرزا علی لطف نے ان کی وفات ۱۱۸۶ھ بتائی ہے اور شیفتہ ۱۱۸۱ھ لکھتے ہیں (بے خار / ۲۷)۔ میر امانی اسد سودا کے شاگرد تھے۔ دونوں کے ناموں میں بڑی مماثلت ہے اس لئے اکثر لکھنے والوں نے گڈمڈ کر دیا ہے۔ تیسرے کسی "میر امانی" یا "اسد" کا حال تذکروں میں نہیں ملتا۔

اسی لئے عربی کا مشہور مقولہ ہے: "اَلشُّعَرَاءُ تَلَامِیذُ الرَّحمٰن" (شاعر کو مبدا ءِ فیاض سے تلمذ ہوتا ہے) اور حقیقت یہ ہے کہ دنیا میں کسی زبان کے بھی جتنے بڑے بڑے شاعر ہوئے ہیں جن کا نام اور فن آج تک زندہ ہے وہ کسی استاد کی محنت یا تعلیم و تربیت کا نتیجہ نہیں، بلکہ ان کی فطری صلاحیتوں نے انھیں اوجِ کمال پر پہنچایا۔ دیکھا جائے تو فارسی اور اردو کے سوا کسی دوسری زبان میں استادی اور شاگردی جیسا کوئی رشتہ ہی نہیں تھا۔ اگر کسی کی شاعری استاد کی رہینِ منت ہوتی تو شعر و ادب کے محاسن و معائب کے پیمانے ہی آج دوسرے ہوتے۔ حقیقت یہ ہے کہ فارسی اور اردو میں عروض کے قواعد کی پابندی بہت سخت ہے اس کے ساتھ ہی زبان کی نوک پلک اور رنگ روپ کا حد درجہ خیال رکھا جاتا تھا۔ اس میں اجتہاد کی گنجائش مشکل ہی سے نکلتی ہے، کھل کھیلنے کا تو ذکر ہی کیا۔ کسی سے اصلاح لینے یا مشورہ لینے کا مدعا یہی ہوتا تھا کہ زبان کے رموز و نکات، اوزان و عروض کے حقائق و دقائق اور "ترصیع و ترکیب" کے اصول سیکھ لئے جائیں۔ ورنہ کوئی استاد کسی شاگرد کے محسوس کرنے کا انداز، سوچنے کا طریقہ اور اخذ و گرفت کا زاویہ تبدیل نہیں کر سکتا۔ نہ اس کے احساس و ادراک میں دخل دے سکتا ہے۔ احساس و ادراک شعر کی روح ہیں۔ اور الفاظ ان کا جسم یا جامہ۔ اس لئے اس بات کی اہمیت کچھ نہیں رہ جاتی کہ کسی شاعر کا استاد کون تھا؟ بقول حضرت اثر لکھنوی:

شعر کیا؟ موقلمِ عشق سے تصویرِ جمال
کوئی اُستاد کسی کا اثرؔ، اس فن میں نہیں

لیکن تاریخ ادبیات کا طالب علم اس تاویل سے شاید مطمئن نہ ہو۔ اسی لئے ہمیں یہ بھی تحقیق کرنا پڑتا ہے کہ کسی شاعر کے ذہنی نشوونما اور ساخت پرداخت میں حصہ لینے والا کون تھا۔ اُسے روزمرہ، محاورہ، فصاحت و بلاغت، اور فن کے نکات و رموز کس نے بتائے اور رواں کرائے۔ اور اس کے فنی مدارج کی تکمیل کر کے مخفی صلاحیتوں کو اُبھارا۔

خود مصحفی نے اپنے اُستاد کا کہیں نام تک نہیں لکھا صرف ایک جگہ زبان کا حال لکھتے ہوئے ظاہر کیا ہے کہ میں اپنی مکتب نشینی کے زمانے میں اُستاد کے ساتھ جا کر اُن سے ملتا تھا۔ اور یہ عبارت ہم پہلے بھی نقل کر چکے ہیں:

نیز ہمراہ اُستادِ خود، روزے در عالم مکتب نشینی در ابتدائے شوقِ موزونی بہ صحبت ایشان رسیدہ بود ....[1]

اُن کے ایک مقطع میں بھی استاد کی خدمت کرنے کا اشارہ ملتا ہے:

اے مصحفی شاعر وہی ہووے گا (مشہور)
جو میری طرح خدمتِ استاد کرے گا

لیکن ان اشارات سے ہمیں کسی واضح نتیجے پر پہنچنے میں مدد نہیں ملتی۔ اتنا ضرور معلوم ہو جاتا ہے کہ انھوں نے بہت چھوٹی عمر سے شعر کہنا شروع کر دیا تھا اور اُن کے استاد شاعری بھی امروہے کے ہی کوئی غیر معروف سے شاعر رہے ہوں گے خواہ اُنھیں کا تخلص مانی ہو یا کچھ اور ہو۔

تخلص | حیاتِ دبیر کے مؤلف افضل حسین ثابت لکھنوی نے لکھا ہے:

"میں نے بہت سے تذکرے دیکھے۔ ایک ایک تخلص کے کئی کئی شاعر نظر آئے۔ مگر دبیر تخلص مرزا صاحب سے پہلے کسی شاعر کا مجھے نظر نہیں آیا۔ منشی مظفر علی خاں صاحب اسیر مرحوم گویا اسی موقع کے لئے فرما گئے ہیں:

شاعرانِ حال کیا مضمونِ نو باندھیں اسیر
ڈھونڈھتے ہیں یہ تخلص بھی نیا ملتا نہیں"[2]

یہ کچھ ایسی قابلِ فخر بات نہیں کہ کسی شاعر کا تخلص ایسا ہو جو اس سے پہلے کسی نے نہ رکھا ہو۔ اتنا ضرور ہے کہ کبھی کبھی نیا اور بلیغ تخلص انتخاب کرنے سے جہاں شاعر کی انفرادیت کا اظہار ہوتا ہے وہیں اس کے ذہن کی ندرت اور تازہ کاری بھی ظاہر ہوتی ہے۔ مگر اسے کلیہ نہیں بنایا جا سکتا۔

مصحفی نے اپنا تخلص بالکل نیا ڈھونڈھ کر نکالا ہے۔ اور جہاں تک ہمارے مطالعے کا تعلق ہے اردو یا فارسی میں آج تک کوئی دوسرا شاعر مصحفی سے پہلے یا ان کے بعد اس تخلص کا نہیں گذرا۔ انھوں نے کبھی اپنا تخلص تبدیل بھی نہیں کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ "نہاں خانۂ ازل" سے یہ طغرائے امتیاز انھیں کے حصے

---

[1] مصحفی: تذکرۂ ہندی / ۱۱۰۔ [2] افضل حسین ثابت: حیاتِ دبیر / ۲۳ (لاہور ۱۹۱۳ء)

میں آیا تھا۔ جیسا کہ ہم نے شروع میں بھی لکھا ہے کہ میر حسن دہلوی پہلے تذکرہ نگار ہیں جنھوں نے مصحفی کا حال اور کلام اپنے تذکرے میں شامل کیا اس وقت مصحفی جوان کیا نوجوان ہی ہوں گے اور میر حسن سے ان کی ملاقات بھی نہیں ہوئی تھی لیکن انھوں نے لکھا؛

"از تخلص او معلوم می شود کہ مردے صالح است"[1]

یہ رائے بہت ہی مناسب اور متوازن ہے۔ ایک نادیدہ انسان کے بارے میں اس کے نام اور کلام ہی سے کچھ اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ یہ بات لکھکر میر حسن نے اپنے مرد صالح اور قیافہ شناس ہونے کا ثبوت دیا ہے۔ کیونکہ اگر غور کیجئے تو یہ عجیب بات ہے کہ ہمارے بعض شعرا، کا نام ان کی سیرت اور شاعری کا نشان (SYM FOL) بن گئے ہیں۔ مثلاً میر، میر مجلس ہیں۔ درد ایک صوفی منش انسان ہیں جن کا مسلک ہی یہ ہے کہ ؎

کفر کافر را و دیں دیندار را
ذرۂ دردے دل عطار را

سودا کی ہجویات اور ان کے "عنان گستہ" قلم کو دیکھئے تو "سودا زدہ" ہی نظر آتے ہیں۔ سوز، اگرچہ درد کے بھائی ہیں لیکن درد اور سوز میں جو فرق لغوی اعتبار سے ہے وہی ان دونوں کی شاعری میں ملے گا۔ سوز کے ساتھ مجاز کا تصور زیادہ وابستہ ہے۔ اگر آزاد کی روایت کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو میر نے یہاں تک کہدیا تھا کہ "شرفا میں ایسے تخلص ہم نے کبھی نہیں سنے"[2]

علیٰ ہذا، جرأت کے کلام میں "جرأتِ رندانہ" ہے تو رنگین کی "رنگیں طبعی" ان کے ریختہ، ریختہ اور آمیختہ و انگیختہ سے ظاہر ہے۔ ریختی کو رواج دینے کا "سہرا" بھی بقول انشا انھیں کے سر ہے[3]۔ انشا کا قلم ہر زبان اور ہر میدان میں چلتا ہے۔ ایک طرف ہندی ادب کی تاریخ میں مختصر افسانہ اور "ہندی انشا" کا آغاز

---

[1] میر حسن: تذکرہ شعرائے اردو/ ۱۶۰۔ [2] آزاد: آب حیات/ ۲۱۸ (طبع دہم) [3] انشا: دریائے لطافت/ ۹۶، واردو ترجمہ: پنڈت کیفی ۱۹۳۵ء "ریختے کے تئیں چھوڑ کر ایک ریختی ایجاد کی ہے اس واسطے کہ بھلے آدمیوں کی بیٹیاں پڑھ کر مشتاق ہوں۔
[3] عبدالرؤف عشرت: آب بقا/ ۱۰ (نامی پریس لکھنؤ)

ان کی کہانی "رانی کیتکی" سے ہوتا ہے تو دوسری طرف "بے نقط لکھنے" اور "بے نقط سنانے" میں اپنا حریف نہیں رکھتے۔ ناسخ کو دیکھئے تو متروکات کی گردن مارنے پر تلے ہوئے ہیں۔ آتش بھی "آتش کے پرکالے" ہیں۔ مزاج میں ایسی بھڑک ہے کہ "کسی نے ان کو دیکھ کر کھنکارا یا سامنے سے مونچھ اونچی کرتا ہوا نکلا۔ بس غضب آگیا، تلوار کھینچ لی اور کہا آؤ ہمارے تمہارے دو دو ہاتھ ہو جائیں۔"

غرض اس اعتبار سے دیکھئے تو مصحفی کے تخلص میں جو متانت، ثقاہت، سنجیدگی، ٹھہراؤ، "مرنج و مرنجان" والی کیفیت اور صالحیت و صلح پسندی، مسکین نہادی، اور پاکیزگی ہے وہ ان کی شاعری کا اور ان کی سیرت کا عکس بھی پیش کرتی ہے۔

ترکِ وطن مصحفی امروہہ سے نکل کر پہلے کہاں گئے؟ اس میں بھی ذرا سا غلط مبحث ہو گیا ہے۔ عام طور سے مورخوں اور تذکرہ نگاروں کا یہی خیال ہے کہ وہ امروہہ سے تحصیلِ علم کے لئے دہلی آئے تھے۔ لیکن ہمیں اس کے قبول کرنے میں تامل ہے۔ ڈاکٹر مولوی عبدالحق لکھتے ہیں: "اس پر سب تذکرہ نویسوں کا اتفاق ہے کہ ابتدائے شباب ہی میں وہ دہلی چلے آئے تھے اور وہیں ان کی تعلیم و تربیت ہوئی اور وہیں ان کی شعر و شاعری چمکی۔۔۔۔۔ مصحفی نے اپنے بزرگوں کا پیشہ "نوکری خانۂ بادشاہ" لکھا ہے۔ لیکن جب سلطنت کے کاروبار میں خلل واقع ہوا تو ان کا روزگار بھی درہم برہم ہو گیا۔ میر حسن اپنے تذکرے میں لکھتے ہیں کہ ان کی بسر اوقات تجارت پر تھی (تذکرۂ میر حسن صفحہ ۱۹۰) سپرنگر نے بھی بحوالہ عشقی اس کی تائید کی ہے۔ مصحفی نے اپنے حال میں اس کا کہیں ذکر نہیں کیا لیکن دلی کے قیام کے ذکر میں جو چند جملے ضمناً ان کے قلم سے نکل گئے ہیں اس سے یہ قیاس ہوتا ہے کہ میر حسن کا یہ خیال صحیح ہے کہ اس زمانے میں ان کی گزران تجارت ہی پر تھی لکھتے ہیں:

> "میں شاہجہاں آباد میں بارہ سال تک دورِ نجف خاں مرحوم میں۔ گوشۂ عزلت میں رہا۔۔۔۔ اور اس فراغت کے زمانے میں تلاشِ معاش کے لئے کسی کے دروازے پر نہیں گیا" (تذکرۂ ہندی گویان صفحہ ۲۴۰)

اس سے قیاس ہوتا ہے کہ دلی میں وہ اپنی معاش اپنے دست و بازو سے کماتے تھے اور کسی کے دست نگر نہ تھے۔

اگرچہ بقول خود وہ دلی میں بارہ سال تک عزلت گزین رہے لیکن اس پر بھی مشاعروں کی شرکت شعر و شاعری

کا چرچا برابر جاری رہا اور خود بھی اپنے ہاں مشاعرے ترتیب دیتے رہے (تذکرہ ہندی گویان حال اسد صفحہ ۱۶۱ وغیرہ نیز دیکھو عمدہ منتخبہ و مجموعۂ نغز)... دلّی کا رنگ بدلا ہوا تھا اور حالات نامساعد تھے۔ بسر اوقات کے ذرائع تنگ ہو رہے تھے ناچار اپنے دوسرے ہم عصروں کی طرح دل پر پتھر رکھ کر دلّی کو خیرباد کہا اور وادیٔ غربت میں قدم رکھا... مصحفی دلّی سے آنولہ اور ٹانڈہ پہنچے ۔

جب میکدہ چھٹا تو رہی کیا جگہ کی قید   مسجد ہو، مدرسہ ہو، کوئی خانقاہ ہو

ٹانڈے میں نواب محمد یار خاں امیر خلف نواب علی محمد خاں صاحب ذوق اور قدر شناس امیر تھے شاعروں کا ان کے ہاں اچھا خاصا جمگھٹا تھا... مصحفی بھی شریک صحبت ہو گئے... لیکن یہ مجلس زیادہ مدت جمنے نہ پائی سکرتال کی لڑائی میں نواب ضابطہ خاں کو شاہِ عالم نے مرہٹوں کی امداد سے ایسی شکست دی کہ ٹانڈے کی امارت درہم برہم ہو گئی... مصحفی ٹانڈے سے ۱۱۹۱ھ کے لگ بھگ لکھنؤ پہنچے[۱]۔"

یہ اقتباس بہت طویل ہو گیا، لیکن اپنے مقصد کی وضاحت کے لئے اسے طوالت کے باوجود نقل کرنا ضروری تھا۔ مولوی عبدالحق نے اس عبارت میں چند باتیں ایسی لکھی ہیں جو بڑی مغالطہ انگیز ہیں:

(الف) ان کا خیال ہے کہ مصحفی ابتدائے شباب میں دہلی آئے۔ یعنی امروہہ سے سیدھے یہیں آگئے تھے اور یہاں تعلیم حاصل کی، شعر و شاعری کا چرچا رہا وغیرہ۔

(ب) اسی زمانے میں مصحفی بارہ سال تک گوشہ نشین اور عزلت گزین رہے اور یہ نجف خاں کا زمانہ تھا۔ (یہ ذہن میں رکھئے کہ نجف کا دورِ وزارت ۱۱۸۶ھ سے شروع ہوتا ہے ۱۱۹۸ھ تک رہتا ہے۔)

(ج) اس گوشہ نشینی کے بعد وہ ٹانڈہ پہنچے۔ اور وہاں سے لکھنؤ گئے۔ ٹانڈے سے اُجڑنے کا سبب بھی خود ہی لکھ دیا ہے کہ ۱۱۸۵ھ میں ضابطہ خاں کی شکست نے محمد یار خاں امیر کی امارت کو درہم برہم کر دیا تھا۔

اب یہ دیکھنا چاہیئے کہ جو شخص دہلی میں بارہ سال تک گوشہ نشین رہا، وہ ۱۱۸۵ھ میں کٹھیر کیسے پہنچ گیا؟ ظاہراً مولوی عبدالحق کی عبارت سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اُن کی رائے میں مصحفی بارہ سال تک دہلی میں قیام کر کے تعلیم حاصل کرنے کے بعد ٹانڈہ اور آنولہ پہنچے تھے۔ حالانکہ یہ صریحاً غلط ہے۔ (باقی)

---

[۱] عبدالحق: مقدمہ تذکرۂ ہندی مصحفی/ص ب تا د۔

ادبیات

غزل

جناب الم مظفر نگری

لئے چہرے پہ زلفیں جب وہ لالہ فام آئے گا
نہ صبح آئے گی پھر اور نہ وقتِ شام آئے گا

وہی لے کر متاعِ لذتِ بے نام آئے گا
جو دیوانہ کہ اُن کی بزم سے ناکام آئے گا

مدد کو کون وقتِ گردشِ ایام آئے گا
جو کام آیا بھی تو کچھ یہ دلِ ناکام آئے گا

یہ کیوں محفوظ رکھوں میں اسے آغوشِ مژگاں میں
کسی دن یہ سرشکِ غم بہت کچھ کام آئے گا

بدل دے گا جو دم بھر میں نظامِ بادہ آشامی
کوئی ایسا بھی ساقی تشنہ کام جام آئے گا

گلستاں میکدہ بن جائے گا اب کی بہاروں میں
سرِ شاخِ چمن ہر پھول بن کر جام آئے گا

محبت میں زلیخا اور ایسا عزم بے معنیٰ
نہ یہ سمجھی کہ دنیائے عشق پر الزام آئے گا

مصیبت آشنا ہوں میں ازل سے اے چمن والو
مجھے آرام آیا بھی تو زیرِ دام آئے گا

نہیں امید اور آگے بڑھے یہ دورِ مے ساقی
جو آیا بھی تو مجھ تک دورِ دُردِ جام آئے گا

یہ آواز آ رہی ہے اے مسافر حدِ منزل سے
سرِ منزل نہ کوئی طالبِ آرام آئے گا

کبھی جس نے کلیم وادیِ ایمن کو نوازا تھا
وہی جلوہ کسی دن پھر لبِ ہر بام آئے گا

سنبھل کر زندگی کی منزلوں میں رکھ قدم غافل
ترے آگے ہر اک آغاز کا انجام آئے گا

ہے جس کی گرمیِ پرواز آب و دانہ کی خاطر
وہی مرغِ چمن صیاد زیرِ دام آئے گا

وہی ساعت ورودِ حشر کی ہوگی حقیقت میں
لبِ خاموشِ ہستی پر جب اُن کا نام آئے گا

الم ہے گوش بر آواز دشتِ غم کا ہر ذرہ
یقیں ہے آج پھر اُن کا کوئی پیغام آئے گا

"پریشاں نظری"

(جناب فضا ابن فیضی)

کیسے کہدوں کہ غمِ بے بصری نے مارا
مجھ کو اس دور کی بالغ نظری نے مارا

کوئی شکوہ نہیں تجھ سے اے خمِ گیسوئے دوست
مجھ کو خود میری پریشاں نظری نے مارا

نکہتِ زلفِ پریشاں کا ملا کچھ نہ سراغ
سر بہت موجِ نسیمِ سحری نے مارا

چل سکے چار قدم بھی تو نہ میرے ہمراہ
رہ نوردوں کو مری ہمسفری نے مارا

تو مرے پاس سہی تجھ سے مگر دور ہوں میں
دیکھ! لیجا کے کہاں بے خبری نے مارا

یہ اگر سچ ہے کہ ہم سے نہ اٹھی تہمتِ زیست
یہ بھی سچ ہے کہ تری چارہ گری نے مارا

کھائے جاتی ہے مجھے تو خلشِ دیدہ وری
حیف ہے جن کو غمِ بے ہنری نے مارا

اب کسے بھولتی ہے یہ روشِ چشمِ کرم
زہر دے کر تری شیریں نظری نے مارا

اجنبی سا ہوں خود اپنی ہی نگاہوں میں فضاؔ
حسن کی خوئے گریزاں نظری نے مارا

غزل

(جناب سعادت نظیرؔ ـــ ایم۔اے)

چمن آرائیِ وحشت کے یہ ساماں ہوں گے
تیرے دیوانوں کے دامن میں گریباں ہوں گے

رونقِ بزمِ محبت نہ کبھی کم ہو گی
بڑھ کے یہ داغِ جگر شمعِ فروزاں ہوں گے

یہ وہ منزل ہے، جہاں موت کو آجاتی ہے موت
وہ جئیں گے جو رہِ عشق میں بے جاں ہوں گے

"طور" پر رہ گیا ہنگامہ سا ہو کر لیکن
تم نقاب الٹو گے جب حشر کے ساماں ہوں گے

ہم تو ہنستے ہیں چھپانے کے لئے زخمِ جگر
اور بے درد سمجھتے ہیں کہ شاداں ہوں گے

یاد جب آئے گی رودادِ وفا اُن کو نظیرؔ
کیا ہی وہ اپنی جفاؤں پہ پشیماں ہوں گے

قطعات

(جناب رعنا جگی)

شام کی تیرگی حقیقت میں
صبح کی روشنی کا ہے اک روپ
موت سے دور بھاگنے والے
موت بھی زندگی کا ہے اک روپ

~~~~~~~~

کل ہوئی بھی اگر تو کل ہو گی
آج کا کام آج ہی کر لو
کل یہ موسم یہ پھول ہوں کہ نہ ہوں
آج پھولوں سے جھولیاں بھر لو

~~~~~~~~

روشنی کی اگر تمنا ہے
نامۂ زندگی سیاہ کرو
رحمتِ حق نہ روٹھ جائے کہیں
احتیاطاً بھی کچھ گناہ کرو

~~~~~~~~

جب سے دیکھا ہے میری آنکھوں نے
تیری مستی بھری نگاہوں کو
دور ہی سے سلام کرتا ہوں
میکدے کی حسین راہوں کو

~~~~~~~~

ساقیٔ بزم کو سلام کرو
پھر طوافِ سبو و جام کرو
میکدے کے ہیں جس قدر آداب
میکشو اُن کا احترام کرو

~~~~~~~~

ہر عمل ہے غرض کا اک سودا
ہر سخن جھوٹ کی عمارت ہے
ہر نفس رہنِ فکرِ سود و زیاں
زندگی کیا ہے اک تجارت ہے
~~~~~~~~

تبصرے

شرح جاوید نامہ: مؤلفہ پروفیسر سلیم چشتی، تقطیع خورد ضخامت ۱۲۰۲ صفحات، قیمت ۴ء

شائع کردہ عشرت پبلشنگ ہاؤس ہسپتال روڈ، انارکلی، لاہور (پاکستان)

"جاوید نامہ" علامہ اقبال کی تمام تصانیف میں (باستثنار "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ") سب سے زیادہ بلند مرتبت اور عالمانہ کتاب ہے، اُن حقائق و معارف سے لبریز ہے جو علامہ نے قرآن حکیم، احادیث نبویؐ اور مثنوی معنوی سے اخذ و مستنبط کیے ہیں۔ لیکن اس گنجینۂ معنی کی اشاعت زیادہ نہ ہو سکی جس کے کئی اسباب ہیں، پہلا سبب تو یہ ہے کہ خود اقبال نے اعتراف کیا ہے کہ اس کتاب میں:

آنچہ گفتم از جہانِ دیگر است
ایں کتاب از آسمانِ دیگر است

ظاہر ہے کہ "جہانِ دیگر" و "آسمانِ دیگر" کے مخدّراتِ روحانیہ ہر شخص کے علم و فہم پر تو منکشف ہو نہیں سکتے اور تھوڑی سی کوشش کے بعد وہ یہ کہہ کر کتاب کو ہاتھ سے رکھدیتا ہے کہ:

سخن ز آسماں بزمین آمد اول کنونش تو بر آسماں میرسانی!

جاوید نامہ جیسی طویل تمثیلی نظم میں بے شمار مقامات میں رمز بھی ہیں ایما بھی، استعارے بھی ہیں، اور مجاز بھی، ہر فارسی داں کے بس کا روگ نہیں کہ رموز کا مفہوم ہی سمجھ سکے اور مجاز کا پردہ ہٹا کر حقیقت کا مشاہدہ کر سکے۔ پھر جاوید نامہ میں ایسے افراد کا بھی ذکر ہے جن میں سے اکثر و بیشتر کے حالات و خیالات سے عصر جدید کا مہذب انسان، بالکل ناواقف ہے جیسے مہر تری ہری، زرتشت، قرۃ العین، ملا طاہر غنی، جب ان کے نام ہی سے وہ ناواقف ہو تو ان کی غیر مانوس گفتگو میں وہ کیا کشش محسوس کر سکتا ہے؟ ان افراد سے اقبال کے مکالمات یا سوالات کو سمجھنے کے لئے قاری کو فلسفہ، کلام، علمیات، تصوف و شریعت کے بنیادی مسائل

سے بھی واقفیت ضروری ہے۔

یہی چند وہ اسباب ہیں جن کی وجہ سے اقبال کی یہ کتاب بہتوں کے لئے ایک چیستاں بنی رہی۔

پروفیسر یوسف سلیم چشتی ہم سب کے شکریہ کے مستحق ہیں کہ انھوں نے زیر تبصرہ شرح میں اس بلند پایہ اور عالمانہ کتاب کو سہل اور آسان بنا دیا ہے اور اقبال کے مخدراتِ روحانیہ کو جلوہ گاہِ عام پر پہونچا دیا ہے۔ ان کی یہ شرح ہم بے خوف تردید و انکار کہہ سکتے ہیں کہ:۔

ع زر روئے حسن سزائے ہزار تحسین است

اشعار کی تشریح سے پہلے ایک بسیط مقدمہ میں انھوں نے جاوید نامہ کی نوعیت، اس کے خصوصیات، اس کے اہم مباحث کا خلاصہ اور اس کے ادبی پہلو پر بھی روشنی ڈالی ہے جاوید نامہ کا ڈینے کی ڈیوائن کامیڈی سے مقابلہ و موازنہ کیا ہے اور اس کے حقائق و معارف کو آسان زبان میں پیش کیا ہے۔

تصوف کے ایک جدید النظر ماہر ہونے کی وجہ سے انھوں نے اقبال کے کلام کے دقائق و حقائق کی خوب توضیح کی ہے اور ساتھ ہی اپنے عجز کا اعتراف بھی کرتے گئے ہیں سچ ہے ع یجود الکرام و یعتذرون! اس شرح کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ

زہر حرفِ آں راحتے می دہد دست
زہر لفظ آں مشکلے می کشاید!

رسالوں کے خاص نمبر

چراغِ راہ کراچی کا اسلامی قانون نمبر

:۔ مرتبہ جناب خورشید احمد صاحب۔ ضخامت جلد اول ۵۰۲ صفحات و جلد ثانی ۳۵۰ صفحات۔ تقطیع کلاں۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت:۔ جلد اول چار روپے آٹھ آنہ و جلد ثانی تین روپے آٹھ آنہ۔ پتہ:۔ دفتر ماہنامہ چراغِ راہ کراچی ۱۔

ہر مسلمان کا عقیدہ ہے کہ اسلام ایک مکمل قانونِ حیات ہے جو انفرادی اور اجتماعی دونوں قسم کی زندگی کے تمام معاملات و مسائل کا کامیاب حل پیش کرتا ہے اور انسانیت کو امن اور چین اسی کے سایہ میں

نصیب ہو سکتا ہے۔ لیکن چونکہ پاکستان کے دستور میں اصولی طور پر یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ اسٹیٹ کا مذہب اسلام ہوگا۔ اس بنا پر اسلامی قانون کو نافذ کرنے کے جو امکانات وہاں ہیں بالفعل کسی دوسرے ملک میں نہیں ہیں لیکن اسلامی قانون ہے کیا؟ اس کے ماخذ کیا ہیں؟ اس میں رواج اور عرف کو کہاں تک دخل ہے؟ اسکی دوسرے قوانین کے مقابلے میں کیا اہمیت ہے؟ یہ اور اسی طرح کے بہت سے سوالات ہیں جو آج کل تعلیم یافتہ مسلمانوں کے دماغ میں گذر رہے ہیں اور جبتک ان کا تسلی بخش جواب نہیں مل جاتا علمی اور فنی اعتبار سے اسلامی قانون کی اہمیت وعظمت مسلّم نہیں ہو سکتی۔ اسی غرض کے پیش نظر کراچی کے مشہور علمی اور دینی ماہنامہ چراغِ راہ نے اپنا یہ خاص نمبر شائع کیا ہے جو اچھی خاصی دو ضخیم جلدوں میں ہے۔ لکھنے والوں میں ہند وپاک کے علاوہ دوسرے عرب اور غیر عرب ممالک کے مشہور علما اور نامور فضلا شامل ہیں۔ مضامین میں مطبوعہ اور غیر مطبوعہ دونوں قسم کے ہیں کوشش کی گئی ہے کہ اسلامی قانون کی نسبت جو نقاطِ بحث پیدا ہوتے ہیں حتی الامکان ان سب پر ایک دو مضمون آجائیں۔ مضامین مختلف قسم کے ہیں۔ بعض مفصل اور بعض مختصر۔ بعض محققانہ اور بصیرت افروز اور بعض سرسری اور تشنہ۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ نمبر بڑی محنت اور خلوص اور دیدہ وری سے مرتب کیا گیا ہے اور بحیثیت مجموعی لائقِ مرتب کے بقول اسلامی قانون سے متعلق اس قدر مواد یکجا کر دیا گیا ہے کہ اردو یا انگریزی کی کسی کتاب میں نہیں مل سکتا۔ بعض مضامین میں تجدد کا رنگ بھی ہے لیکن بہرحال بحث کا وہ بھی ایک گوشہ ہے۔ اس کو بھی سامنے آنا چاہیئے تھا۔ نمبر کی دونوں جلدیں نو حصوں پر تقسیم ہیں جن کی ترتیب یہ ہے (۱) قانون اور اصولِ قانون (۲) اسلام کا تصورِ قانونی۔ (۳) اسلامی قانون کا تقابلی مطالعہ۔ (۴) ماٰخذ قانونِ اسلامی (۵) تاریخِ قانونِ اسلامی (۶) دستور شعر جس میں اسلامی قانون کے مختلف پہلوؤں کی نسبت اکابر شعرا کی نظمیں اور قطعات وغیرہ ہیں (۷) اسلامی قانون کی تشکیل جدید۔ اور ہر حصّہ کے زیرِ عنوان متعدد مقالات ہیں۔ آٹھویں حصّہ کی حیثیت سیمنار کی سی ہے جس میں متعدد مفکرین اسلام شامل ہیں اور انھوں نے اسلامی قانون سے متعلق مختلف سوالات کے جوابات دیئے ہیں۔ نویں حصّہ میں جس کا عنوان "ہمارا قانونی سرمایہ" ہے اُن تمام کتابوں کی فہرست ہے جو انگریزی، عربی۔ اور اردو میں اس موضوع پر لکھی گئی ہیں۔ اس کے بعد نقشہ جات اور چارٹ ہیں جو بعض خاص خاص اعتبارات سے بہت اہم اور مفید

ہیں۔ اس طرح یہ نمبر اسلامی قانون سے متعلق گویا ایک انسائیکلوپیڈیا ہے جس کا مطالعہ ہر مسلم وغیر مسلم صاحبِ ذوق کو کرنا چاہیئے۔ ادارہ چراغ راہ اس کامیاب کوشش اور پیش کش پر ہر طرح سزاوارِ تحسین و ستائش ہے۔

سیرتِ طیبہ:۔ مرتبہ جناب اکرام احمد خاں و محمد مسلم صاحب۔ تقطیع متوسط ضخامت ۲۳۹ صفحات کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت عمیر۔ پتہ:۔ دفتر سہ روزہ دعوت۔ محلہ کشن گنج دہلی۔

سیرت پر اردو میں چھوٹی بڑی سینکڑوں کتابیں شائع ہو چکی ہیں اور بیسوں رسالے اپنے خاص خاص نمبر شایع کر چکے ہیں لیکن سہ روزہ دعوت کا یہ خاص نمبر اس مقصد کے پیش نظر مرتب کیا گیا ہے کہ اس میں ایسے مضامین جمع کیے جائیں جن کی زبان صاف اور سلیس ہو۔ انداز بیان شگفتہ اور سلجھا ہوا ہو۔ اور سب سے زیادہ یہ کہ اُن کو پڑھ کر فکر بیدار ہو اور اسوۂ نبویؐ کا اتباع و پیروی کا ولولہ ابھرے۔ مضامین زیادہ گہرے اور محققانہ نہیں اور نہ ان کی ضرورت ہے۔ البتہ ان کے مطالعہ سے دینی شعور تازہ ہوتا ہے۔ لکھنے والوں میں ہندو پاک کے اہل قلم کے علاوہ مصر کے بعض اربابِ قلم کے نام بھی شامل ہیں۔ مضامین کے علاوہ نظموں کا جو حصہ ہے وہ بھی منتخب نظموں پر مشتمل ہے۔ بعض مضامین افسانہ یا ڈرامہ کی شکل میں ہیں۔ اس طرح اس خاص نمبر کا مطالعہ ہم خرما و ہم ثواب کا مصداق ہوگا۔

نئے رسالے اور اخبار

تذکرہ:۔ مرتبہ مولانا نجم الدین اصلاحی۔ تقطیع متوسط۔ ضخامت ۴۰ صفحات۔ کتابت وطباعت بہتر۔ چندہ سالانہ صر۔ پتہ:۔ دفتر ماہنامہ تذکرہ دیوبند ضلع سہارنپور۔

یہ رسالہ چند ماہ سے حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی یادگار میں دیوبند ضلع سہارنپور سے نکل رہا ہے۔ حضرت شیخ کے افادات و فیوضات کے علاوہ مختلف دینی۔ اصلاحی اور اخلاقی مضامین بھی مفید ہوتے ہیں۔ رسالہ پابندی اور باقاعدگی سے شائع ہوتا ہے۔ عام مسلمانوں اور خصوصاً متوسلینِ حضرت شیخ کو اس کی قدر کرکے توسیعِ اشاعت کی کوشش کرنی چاہیئے۔ تاکہ افادہ زیادہ عام ہو۔

نصیب ہو سکتا ہے۔ لیکن چونکہ پاکستان کے دستور میں اصولی طور پر یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ اسٹیٹ کا مذہب اسلام ہوگا۔ اس بنا پر اسلامی قانون کو نافذ کرنے کے جو امکانات وہاں ہیں بالفعل کسی دوسرے ملک میں نہیں ہیں لیکن اسلامی قانون ہے کیا؟ اس کے ماخذ کیا ہیں؟ اس میں رواج اور عرف کو کہاں تک دخل ہے؟ اسکی دوسرے قوانین کے مقابلے میں کیا اہمیت ہے؟ یہ اور اسی طرح کے بہت سے سوالات ہیں جو آج کل تعلیم یافتہ مسلمانوں کے دماغ میں گذر رہے ہیں اور جبتک ان کا تسلی بخش جواب نہیں مل جاتا علمی اور فنی اعتبار سے اسلامی قانون کی اہمیت وعظمت مسلم نہیں ہو سکتی۔ اسی غرض کے پیش نظر کراچی کے مشہور علمی اور دینی ماہنامہ چراغ راہ نے اپنا یہ خاص نمبر شائع کیا ہے جو اچھی خاصی دو ضخیم جلدوں میں ہے۔ لکھنے والوں میں ہند و پاک کے علاوہ دوسرے عرب اور غیر عرب ممالک کے مشہور علما اور نامور فضلا شامل ہیں۔ مضامین میں مطبوعہ اور غیر مطبوعہ دونوں قسم کے ہیں کوشش کی گئی ہے کہ اسلامی قانون کی نسبت جو نقاطِ بحث پیدا ہوتے ہیں حتی الامکان ان سب پر ایک دو مضمون آ جائیں۔ مضامین مختلف قسم کے ہیں۔ بعض مفصل اور بعض مختصر۔ بعض محققانہ اور بصیرت افروز اور بعض سرسری اور تشنہ۔ لیکن اس میں شبہہ نہیں کہ نمبر بڑی محنت اور خلوص اور دیدہ وری سے مرتب کیا گیا ہے اور بحیثیت مجموعی لائق مرتب کے بقول اسلامی قانون سے متعلق اس قدر مواد یکجا کر دیا گیا ہے کہ اردو یا انگریزی کی کسی کتاب میں نہیں مل سکتا۔ بعض مضامین میں تجدد کا رنگ بھی ہے لیکن بہرحال بحث کا وہ بھی ایک گوشہ ہے۔ اس کو بھی سامنے آنا چاہیئے تھا۔ نمبر کی دونوں جلدیں نو حصوں پر تقسیم ہیں جن کی ترتیب یہ ہے (۱) قانون اور اصولِ قانون (۲) اسلام کا تصورِ قانونی۔ (۳) اسلامی قانون کا تقابلی مطالعہ۔ (۴) ماخذ قانونِ اسلامی (۵) تاریخ قانونِ اسلامی (۶) دستور شعر جس میں اسلامی قانون کے مختلف پہلوؤں کی نسبت اکابر شعرا کی نظمیں اور قطعات وغیرہ ہیں (۷) اسلامی قانون کی تشکیل جدید۔ اور ہر حصہ کے زیر عنوان متعدد مقالات ہیں۔ آٹھویں حصہ کی حیثیت سمپوزیم کی سی ہے جس میں متعدد مفکرین اسلام شامل ہیں اور انھوں نے اسلامی قانون سے متعلق مختلف سوالات کے جوابات دیئے ہیں۔ نویں حصہ میں جس کا عنوان "ہمارا قانونی سرمایہ" ہے اُن تمام کتابوں کی فہرست ہے جو انگریزی، عربی۔ اور اردو میں اس موضوع پر لکھی گئی ہیں۔ اس کے بعد نقشہ جات اور چارٹ ہیں جو بعض خاص اعتبارات سے بہت اہم اور مفید

ہیں۔ اس طرح یہ نمبر اسلامی قانون سے متعلق گویا ایک انسائیکلوپیڈیا ہے جس کا مطالعہ ہر مسلم وغیر مسلم صاحبِ ذوق کو کرنا چاہیئے۔ ادارہ چراغِ راہ اس کامیاب کوشش اور پیش کش پر ہر طرح سزاوارِ تحسین و ستائش ہے۔

سیرتِ طیبہؐ: - مرتبہ جناب اکرام احمد خاں و محمد مسلم صاحب۔ تقطیع متوسط ضخامت ۲۳۹ صفحات کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت عہ پتہ:- دفتر سہ روزہ دعوت۔ محلہ کشن گنج دہلی۔

سیرت پر اردو میں چھوٹی بڑی سینکڑوں کتابیں شائع ہو چکی ہیں اور بیسیوں رسالے اپنے خاص خاص نمبر شایع کر چکے ہیں۔ لیکن سہ روزہ دعوت کا یہ خاص نمبر اس مقصد کے پیشِ نظر مرتب کیا گیا ہے کہ اس میں ایسے مضامین جمع کیے جائیں جن کی زبان صاف اور سلیس ہو۔ انداز بیان شگفتہ اور سلجھا ہوا ہو۔ اور سب سے زیادہ یہ کہ اُن کو پڑھ کر فکر بیدار ہو اور اسوۂ نبویؐ کا اتباع و پیروی کا ولولہ ابھرے۔ مضامین زیادہ گہرے اور محققانہ نہیں اور نہ ان کی ضرورت ہے۔ البتہ ان کے مطالعہ سے دینی شعور تازہ ہوتا ہے۔ لکھنے والوں میں ہند و پاک کے اہلِ قلم کے علاوہ مصر کے بعض اربابِ قلم کے نام بھی شامل ہیں۔ مضامین کے علاوہ نظموں کا جو حصہ ہے وہ بھی منتخب نظموں پر مشتمل ہے۔ بعض مضامین افسانہ یا ڈرامہ کی شکل میں ہیں۔ اس طرح اس خاص نمبر کا مطالعہ ہم خرما و ہم ثواب کا مصداق ہوگا۔

نئے رسالے اور اخبار

تذکرہ: - مرتبہ مولانا نجم الدین اصلاحی۔ تقطیع متوسط۔ ضخامت ۴۸ صفحات۔ کتابت وطباعت بہتر۔ چندہ سالانہ صہ۔ پتہ:- دفتر ماہنامہ تذکرہ دیوبند ضلع سہارنپور۔

یہ رسالہ چند ماہ سے حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی یادگار میں دیوبند ضلع سہارنپور سے نکل رہا ہے۔ حضرت شیخ کے افادات و فیوضات کے علاوہ مختلف دینی۔ اصلاحی اور اخلاقی مضامین بھی مفید ہوتے ہیں۔ رسالہ پابندی اور باقاعدگی سے شائع ہوتا ہے۔ عام مسلمانوں اور خصوصاً متوسلینِ حضرت شیخ کو اس کی قدر کر کے توسیعِ اشاعت کی کوشش کرنی چاہیئے تاکہ افادہ زیادہ عام ہو۔

نقش :- مرتبہ مولانا انظر شاہ کشمیری و مولوی ظہور الباری اعظمی۔ تقطیع کلاں۔ ضخامت ۴۸ صفحات کتابت وطباعت بہتر۔ چندہ سالانہ پانچ روپیہ۔

یہ ماہانہ رسالہ بھی دیوبند سے نکلنا شروع ہوا ہے۔ اب تک متعدد پرچے نکل چکے ہیں۔ رسالہ دینی اور اصلاحی ہے مگر ادبی چاشنی بھی کم نہیں ہوتی۔ حالاتِ حاضرہ پر لطیف انداز میں تبصرہ ہوتا ہے اور "تاثرات" میں دینی اور اصلاحی امور و مسائل پر اس طرح تبصرہ ہوتا ہے کہ قلم کی شوخی عنوان کی سنجیدگی سے دست و گریبان ہونے لگتی ہے بہرحال رسالہ دلچسپ بھی ہوتا ہے اور مفید بھی۔

ہفت روزہ آثار :- مرتبہ جناب ابراہیم ہوش و سالک صاحب لکھنوی۔ سائز الہلال کا۔ ضخامت ۲۶ صفحات کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت فی پرچہ ۳۲ نئے پیسے۔ پتہ :- ۵-۷ فیرس لین کلکتہ ۱۲۔

کلکتہ اردو صحافت کا گھر ہے۔ وہاں سے ابھی حال میں آثار نام کا ایک ہفت روزہ بڑی آن بان اور شان سے نکلنا شروع ہوا ہے۔ اس کی عنانِ ادارت ایسے دو ادیبوں کے ہاتھ میں ہے جو اردو کے بیک وقت مشہور شاعر بھی ہیں اور ادیب بھی۔ اور صحافت کا پرانا تجربہ رکھتے ہیں۔ اس لئے اس پرچہ میں سیاسی، سماجی، ادبی اور فنی ہر قسم کے مضامینِ نثر و نظم ہوتے ہیں اور اس طرح ہر ذوق کا آدمی اس میں اپنی پسند کی چیز پاسکتا ہے کسی شاعر کے ایک شعر کی تشریح جناب سالک کے قلم نزہت رقم سے جو مستقلاً ہر اشاعت میں ہوتی ہے اس پرچہ کی "خاصہ کی چیز" ہے اس کے علاوہ معلوماتِ عامہ پر بھی ایک دو مضمون ہر اشاعت میں ہوتے ہیں۔ اگر ہوش اور سالک صاحب اس پرچہ کو اسی معیار کے ساتھ جاری رکھ سکے تو اردو زبان کی زبون حالی کے اس دور میں یہ بڑی بات ہوگی۔

آہنگ دہلی - مرتبہ سید عظمت علی رضوی۔ تقطیع کلاں ضخامت ۴۸ صفحات۔ کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت سالانہ پانچ روپیہ پتہ - دفتر آہنگ ۳ چاوڑی بازار دہلی۔

یہ فارسی اور اردو دونوں زبانوں کا علمی و ادبی ماہنامہ ہے عام مضامین بھی اس کے کم دلچسپ اور معلومات افزا نہیں ہوتے لیکن وقتاً فوقتاً اس رسالہ کے جو خاص نمبر شائع ہوتے ہیں وہ بہت کچھ قابل قدر مضامین و مقالات کے حامل ہوتے ہیں۔ اکثر و بیشتر مضامین کا موضوع فارسی شعر و ادب اور ہند و ایران کے ثقافتی تعلقات ہوتے ہیں۔ فارسی زبان کی طلبار کیلئے اس کا مطالعہ ادبی، شعری اور لسانی حیثیت سے مفید ہوگا۔ عام اربابِ ذوق بھی اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتب
سعید احمد اکبرآبادی

جلد ۴۳ | دسمبر ۱۹۵۹ء مطابق جمادی الثانی ۱۳۷۹ھ | شمارہ ۶

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

آخر جس چیز کا اندیشہ تھا وہ ہو کر رہی اور "خلافت معاویہ و یزید" نامی کتاب کے جواب میں ایسی تحریریں (اور ایک مستقل کتاب بھی) شائع ہونی شروع ہو گئیں جو مسلمانوں کے ایک بہت بڑے طبقہ کے لئے حد درجہ صبر آزما اور ایذا رساں ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ کسی انسان کے معتقدات کو ٹھیس لگتی ہے تو طبعی طور پر اس میں اشتعال پیدا ہوتا ہے اور اس عالم میں ناگفتنی بات بھی اس کے لئے گفتنی بن جاتی ہے۔ لیکن اس خاص مسئلہ میں سوچنے کی بات یہ تھی کہ مذکورہ بالا کتاب سے سنی حضرات کے حلقہ میں بھی سخت بے چینی پیدا ہوئی اور انھوں نے صرف اس کے خلاف پبلک احتجاج پر اکتفا نہیں کیا بلکہ نہایت سنجیدہ اور خالص علمی تحقیقی تنقید کر کے اس کتاب کی بے حقیقتی کا پردہ چاک کر کے رکھ دیا۔ چنانچہ اس سلسلہ میں جو تحریریں ہماری نظر سے گذری ہیں ان میں سب سے زیادہ مدلل ایک دیوبندی عالم اور دوسری ایک ندوی فاضل کی تحریریں ہیں جو علی الترتیب "صدق جدید اور الجمعیۃ" میں شایع ہوئی ہیں پوری کتاب پر مفصل تنقید نہیں لیکن تحقیقی اعتبار سے یہ کتاب کس درجہ کی ہے؟ اس کو واشگاف کرنے کے لئے یہ مضامین کافی ہیں۔ سلامت روی کا تقاضا تھا کہ اس تنقید کو کافی سمجھا جاتا اور بات کو آگے نہ بڑھنے دیا جاتا لیکن سخت افسوس ہے کہ ایسا نہیں کیا گیا اور اینٹ کا جواب پتھر سے اس طرح دیا جانے لگا کہ جو لوگ اس کتاب سے حد درجہ بیزار تھے اور جنھوں نے اس کے خلاف سخت احتجاج کیا تھا ان کے سر بھی زخمی ہونے سے نہ بچے، جواب کے اس طریقہ کو کوئی ایک انصاف پسند شخص بھی پسند نہیں کر سکتا، کیونکہ اس کا نتیجہ تو یہ ہو سکتا ہے کہ آج جو لوگ آپ کے ساتھی ہیں وہ بھی دوسری صف میں جا شریک ہوں اور اس طرح اختلاف و افتراق کی خلیج وسیع سے وسیع تر ہو جائے۔

جب دو آدمی یا دو گروہ ایک جگہ رہتے ہیں تو ان میں کچھ باتیں ما بہ الاشتراک ہوتی ہیں اور چند چیزیں

ما بہ الاختلاف۔ دونوں کو اگر ایک ہی جگہ مل جل کر رہنا ہے تو اس کا طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ ما بہ الاختلاف چیزوں کو زیادہ نہ ابھارا جائے اور اگر ان کو بیان کیا بھی جائے تو اس سنجیدہ اور معقول لب ولہجہ کے ساتھ کہ اس میں دوسرے پر طنز و تعریض کا شائبہ نہ ہو۔ یہ زندگی کا ایک عام اصول ہے۔ لیکن اس زمانہ میں مسلمان تاریخ کے جس نازک دور سے گذر رہے ہیں اس کا خصوصی مطالبہ اور تقاضا ہے کہ وہ اس اصول پر سختی سے عمل پیرا ہوں اور ان کے ملی وجود کے لئے چاروں طرف سے جو خطرات پیدا ہو رہے ہیں ان کا متفق و متحد ہو کر مقابلہ کریں آخرت میں جس چیز کی باز پرس ہوگی اور صرف آخرت میں نہیں بلکہ دنیا کی زندگی میں بھی کامیابی اور سرخروئی کا جس پر دار و مدار ہے وہ صرف ایمان اور عمل صالح ہے۔ اس ایمان کا یہ تقاضا تو ضرور ہے کہ اگر کسی طرف سے ہماری تاریخ ملی کی کسی محترم شخصیت پر حملہ ہو تو اس کا دفاع کریں۔ لیکن کسی پر سب وشتم کرنا اور اس کی تنقیص و مذمت کے لئے تاریخ کے کمزور سہاروں سے مدد لینا ہرگز ایمان کا مقتضی نہیں ہے۔ ابوجہل اور ابولہب سے بڑھ کر اسلام کا اور پیغمبر اسلام کا دشمن کون ہے؟ لیکن ان پر لعنت بھیجنا نہ اسلام کی تعلیم ہے اور نہ ایمان کا منشا۔ پس جب ابوجہل اور ابولہب کا حال یہ ہے تو ظاہر ہے کہ جو حضرات مسلمانوں کے ایک بڑے طبقہ کے نزدیک واجب الاحترام ہیں ان کی نسبت تنقیص و مذمت کے الفاظ لکھنا کیونکر روا ہو سکتا ہے؟

جو فتنہ کہ اس وقت پیدا ہو چکا ہے ضرورت ہے کہ اس کو ختم کیا جائے اور اس کو فتنہ عظیم بننے سے روکا جائے اس لئے ہماری رائے میں یہ مناسب ہوگا کہ سنی اور شیعہ علما جو کسی مسئلہ پر سنجیدگی سے غور کر سکتے ہیں وہ کسی ایک جگہ جمع ہو کر پوری صورت حال کا جائزہ لیں اور کوئی ایسا موثر عملی قدم اٹھائیں جو اس فتنہ کا سد باب کر دے اور صورت حال کو بد سے بدتر ہونے سے بچالے۔

افسوس ہے پچھلے دنوں سید محمد احمد صاحب کاظمی کا انتقال ہو گیا۔ مرحوم مولانا سید طفیل احمد صاحب منگلوری کے فرزند ارجمند اور ایک نامور خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ الہ آباد ہائیکورٹ کے بڑے کامیاب ایڈوکیٹ اور ممبر پارلیمنٹ تھے۔ پارلیمنٹ میں وقف ایکٹ کے مصنف وہی تھے۔ نیشنلزم گویا ان کی گھٹی میں پڑا تھا۔ کانگریس کے علاوہ جمعیۃ علمائے ہند اور مجلس احرار کے بھی سرگرم کارکن تھے۔ اخلاقی اعتبار سے بڑے درویش صفت اور خداترس انسان تھے۔ گذشتہ سال جب کہ حج کر کے آئے تھے اس وقت سے ان کی دینداری میں عظیم انقلاب

پیدا ہو گیا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشق کا یہ عالم تھا کہ نام نامی زبان پر آیا اور چشم پرنم ہو گئی۔ اسی جذبہ سے انگریزی زبان میں ایک ضخیم سیرت نبوی مرتب کر رہے تھے جو افسوس ہے کہ نامکمل رہ گئی۔ اللہ تعالےٰ مغفرت و بخشش کی نعمتوں اور رحمتوں سے نوازے۔

گذشتہ ماہ نومبر میں جناب اسد ملتانی بھی کراچی میں وفات پا گئے۔ مرحوم صاحب فن استادِ سخن تھے، قدرتِ کلام کا یہ عالم تھا کہ ہر صنفِ شاعری میں بے تکلف دادِ سخن دے سکتے تھے۔ مگر اُن کا اصل میدان قومی شاعری تھا۔ اس رنگ میں ڈاکٹر اقبال مرحوم کے متبع تھے۔ سرکاری نوکری کی مصروفیتوں کے باعث ان کو اپنے حوصلہ کے مطابق شاعری کا زیادہ موقع نہیں ملا۔ پھر بھی جتنا کچھ لکھ گئے ہیں صف اوّل کے شعراء میں اُن کا نام زندہ رکھنے کے لئے کافی ہے۔ طبعاً بڑے مخلص، منکسر المزاج، مرنج و مرنجان قسم کے انسان تھے۔ اللّٰھم اغفر لہ وارحمہ۔

قلم یہیں تک پہنچا تھا کہ اچانک مولانا حافظ احمد سعید صاحب دہلوی کی وفات حسرت آیات کی اطلاع ملی: اِنا للہ وانا الیہ راجعون۔ مولانا جمیعۃ العلمائے ہند کے بانیوں میں سے اور اس کے پہلے جنرل سکریٹری تھے اس حیثیت سے انھوں نے ملک میں دورے کئے اور جگہ جگہ تقریریں کیں۔ یہ زمانہ تحریکِ خلافت کے شباب کا زمانہ تھا مولانا کی تقریروں نے دھوم مچا دی۔ اور بچہ بچہ کی زبان پر ان کا نام تھا۔ دلی کی ٹکسالی زبان بولتے اور اسی میں گھنٹوں خاص لب و لہجہ کے ساتھ تقریر کرتے تھے۔ اس لئے اُن کی گفتگو اور تقریر دونوں، اس قدر شیریں اور شگفتہ ہوتی تھیں کہ بس "وہ کہیں اور سنا کرے کوئی"۔ قرآن مجید کے بہت اچھے حافظ تھے اور اُس کے ساتھ بڑا شغف رکھتے تھے۔ نہایت آسان زبان میں قرآن کا ترجمہ و تفسیر لکھ رہے تھے جو غالباً پایۂ تکمیل کو پہنچ گئی ہے۔ دینیات پر متعدد کتابیں بھی ان کی یادگار ہیں۔ متعدد بار حریتِ وطن کی راہ میں جیل گئے۔ طبعاً بیحد خلیق۔ ملنسار۔ خوش طبع۔ اور بڑے بذلہ سنج بزرگ تھے۔ اگرچہ اِدھر دو برس سے جمیعۃ کے صدر تھے۔ لیکن چند در چند عوارض و اسقام کے باعث برسوں سے گوشہ نشین ہو گئے تھے۔ دلی سے باہر کے لوگ اُن کی تقریر سننے کو ترستے تھے مگر انھوں نے سفر کرنا بالکل ترک کر دیا تھا۔ عجب باغ و بہار انسان تھے۔ ان کا فقرہ فقرہ زبان کی لطافت و نفاست کا مرقع ہوتا تھا۔ دلی وہ دلی ہی نہیں رہی ہے۔ اب ایسے بزرگ کہاں ملیں گے؟ کل من علیھا فان ویبقیٰ وجہ ربک ذوالجلال والاکرام۔ اللہ تعالیٰ کروٹ کروٹ جنت نصیب اور صدیقین و شہداء کا مقامِ جلیل عطا فرمائے۔ آمین

یونانی علوم کا مسلمانوں میں داخلہ

۲- اموی خلافت

(از جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم - اے - ایل - ایل - بی - بی - ٹی
رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی اترپردیش)

(۲)

۴۱ھ میں سیدنا امام حسن رضی اللہ عنہ کے منصب خلافت سے دستبردار ہونے پر امیر معاویہؓ عالم اسلامی کے باضابطہ خلیفہ قرار پائے۔ مستقر خلافت کوفہ سے دمشق میں منتقل ہوگیا جو اس سے پہلے شامی بازنطینی تہذیب کا مرکز اور دنیائے مسیحیت کا گہوارہ رہ چکا تھا۔ اسلام یوں بھی مذہبی رواداری کی تعلیم دیتا ہے۔ اس پر مزید یہ کہ انتظامی ضرورت مسیحی المذہب رومی عملہ کو جو اس علاقہ کے نظم حکومت کا طویل تجربہ رکھتا تھا، بڑے اور چھوٹے انتظامی عہدوں پر مقرر کرنے کی داعی تھی۔ جس طرح ایران میں مجوسی عملہ کو برقرار رکھنا ناگزیر تھا۔ اس طرح دیوان خراج پر رومی نصرانی چھاگئے۔

مستشرقین کا کہنا ہے کہ اس اثر و رسوخ کے نتیجے میں مسیحی فضلار نے اسلامی فکر کو متاثر کرنا شروع کیا۔ چنانچہ فان کریمر نے لکھا ہے:-

> عیش و عشرت کی مشغولیت کی بنا پر اکثر اموی خلفار نے عیسائیوں اور دیگر غیر مسلم اقوام کے ساتھ بہت زیادہ رواداری برتی۔ نہ صرف یہ کہ عیسائیوں کو خلفار کے دربار میں آزادی کے ساتھ داخلہ کی اجازت تھی بلکہ اُنھیں اکثر اہم ترین ذمہ داری کے عہدے بھی دیئے جاتے تھے۔ سرجون جو یوحنائے دمشقی کا باپ تھا خلیفہ عبدالملک کے دربار میں مشیر اعلیٰ کے عہدے پر فائز تھا اور اس کی وفات پر یہ عہدہ اُس کے

بیٹے کو تفویض ہوا۔ یہاں تک کہ دربار کا ملک الشعراء ایک عیسائی ہی تھا۔ عیسائیوں کی حالت ایسی اچھی تھی کہ انھیں مساجد میں بے روک ٹوک جانے کی اور عام مجمعوں میں طلائی صلیب کے ساتھ چلنے پھرنے کی اجازت تھی۔ خلفاء کی رواداری نے ناگزیر طور پر عیسائیوں کی مسلمانوں کے ساتھ تبادلہ خیالات کے لئے ہمت افزائی کی۔ اس طرح یونانی علمائے دینیات کی صحبت میں جو جدلیات و مناظرہ کے فن میں مہارتِ تامہ رکھتے تھے، عربوں نے پہلی مرتبہ فلسفیانہ استدلال کو سیکھا۔ جسے آگے چل کر انھوں نے یہ اہمیت دی۔ نیز یونانی علماء دینیات ہی سے عربوں نے کلامی تدقیقات کا پہلا سبق لیا اور یہ ایسا فن تھا جس میں بازنطینی ذہانت ید طولیٰ رکھتی تھی۔"[1]

فان کریمر کی مندرجہ بالا رائے کی نکلسن نے مزید توضیح کی۔

"عیسائیوں کو اموی خلفاء کے دربار میں آزادی کے ساتھ نقل و حرکت کی اجازت تھی۔ نصرانی شاعر اخطل دربار کا ملک الشعراء تھا اور اُس کے بہت سے ہم مذہب حکومت کے اعلیٰ عہدوں پر فائز تھے۔ مسلمان اور عیسائی دوستانہ گفتگو نیز مذہبی مناظروں میں تبادلۂ خیالات کیا کرتے تھے۔"[2]

لیکن مستشرقین کے مشرقی عقیدتمندوں نے اس محدود نظریہ کو (جو صرف اسلامی علمِ کلام کے مسیحی دینیات سے متاثر ہونے سے متعلق تھا) تعمیم دے کر اسلام کی عقلی تحریک کو شام کے نوفلاطونی فلاسفہ و متکلمین کا مرہونِ احسان قرار دیا:۔

"مسلمانوں کی عقلی موشگافیوں میں شام کے نوفلاطونی فلسفیوں اور متکلمین کے آراء و مذاہب نے اچھی خاصی رہنمائی کی ہے .... جہاں تک منضبط اور منظم فکر کا تعلق ہے وہ اُن کو شامی اہلِ علم سے ہی حاصل ہوئی اور مسلمانوں کو فلسفہ کا چسکا غالباً ان ہی سے لگا .... فلسفہ کو مسلمانوں سے متعارف کرنے اور اُس کو اُن میں ہر دلعزیز بنانے میں شامی اطباء نے خاصہ حصہ لیا ہوگا ...... یہ اطباء

---

[1] VON KREMER: CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF ISLAMIC CIVILIZATION, PAGE 59

[2] NICHOLSON: LITERARY HISTORY OF THE ARABS, PAGE 221

مسلمانوں کی پھیلتی پھلتی مدنیت کی ناگزیر ضرورت تھے۔ پھر امرا اور رؤسا کی خلوت کے ندیم ......

شام میں قبل از اسلام یونان کا نو فلاطونی فلسفہ کافی مقبول ہو چکا تھا ...... مسلمانوں کو منظم اور منضبط فکر کے لئے اسی مکتبِ خیال سے سابقہ پڑا ...... شام کا یہ مکتب اصلاً عیسائی متکلمین کا مکتب تھا جس نے یونان کے رواتی فلسفے کو اپنے ڈھنگ پر ڈھال لیا تھا۔"

اس طرح چند امور تنقیح طلب ہیں :-

ا۔ کیا دیوانِ خراج کے رومی عملہ نے بازنطینی دینیاتی رجحانات کو اسلامی مفکرین سے متعارف کرایا۔

ب۔ کیا دربار میں عیسائی شعراء کی قدر و منزلت نے مسیحیت کو عام اسلامی فکر کو متاثر کرنے میں مدد دی۔

ج۔ کیا اموی دربار کے اطباء نے فلسفہ کو مسلمانوں سے متعارف کرنے میں کوئی حصہ لیا۔

د۔ مسلمانوں میں یونانی علوم کی منتقلی کہاں تک شام کے مسیحی علماء کی وساطت کی رہین منت ہے، اور

ہ۔ مسلمانوں کی عقلی موشگافیوں میں شام کے نو فلاطونی فلسفیوں اور متکلمین کے آراء و مذاہب نے کہاں تک رہنمائی کی ہے۔

دیوانِ خراج کے رومی عملہ کی بے اثری

امیر معاویہؓ سے پہلے نظامِ حکومت سیدھا سادھا تھا جس کے چلانے کے لئے کارکنوں میں دیانت و خدا ترسی کے علاوہ کسی فنی مہارت کی ضرورت نہیں تھی۔ اس لئے انتظامی اُمور کے لئے مسلمانوں ہی میں سے کام کرنے والے مل جاتے تھے۔ امیر معاویہؓ کے عہد سے "ملکِ عضوض" کا زمانہ شروع ہوا۔ حکومت کی مشینری میں پیچیدگیاں شروع ہوئیں جو انھوں نے "رومی قیصریت" سے ورثہ میں پائی تھیں۔ اس لئے ان پیچیدگیوں سے عہدہ برآ ہونے کے لئے اُس طبقہ منتظمین کی مانگ ہوئی جو قیاصرہ کے زمانہ میں ان انتظامی امور کو انجام دیتا تھا یعنی دیوانِ خراج کا عملہ چنانچہ ابن واضح یعقوبی لکھتا ہے کہ امیر معاویہؓ کے زمانہ سے عیسائی دیوانِ خراج پر چھانا شروع ہوئے۔

"واستعمل معاویۃ ابن اثال النصرانی علی خراج حمص ولم یستعمل النصرانی احد من الخلفاء قبلہ"[1]

امیر معاویہؓ نے ابن اثال نصرانی کو شہر حمص کے خراج کی وصولی پر مقرر کیا حالانکہ اُن سے پہلے کسی خلیفہ نے عیسائیوں کو کسی عہدے پر مقرر نہیں کیا تھا۔

بہر حال امیر معاویہؓ کے زمانہ سے دیوانِ خراج پر زفان کریمر کے لفظوں میں اہم سرکاری عہدوں پر) رومی چھانے لگے چنانچہ انھوں نے اس اہم عہدے پر سرجون رومی کو مقرر کیا (جسے فان کریمر وغیرہ مستشرقین (JOHN OF DAMASCUS) کا باپ (SERGIUS) بتاتے ہیں)

"وکان یکتب لمعاویۃ ..... علی دیوان الخراج سرجون بن منصور الرومی"[2]

امیر معاویہؓ کے زمانہ میں دیوان خراج کا کاتب سرجون بن منصور رومی تھا

جہشیاری آگے چل کر لکھتا ہے کہ سرجون یزید اور معاویہ بن یزید کے عہد حکومت میں دیوان خراج کا کاتب تھا۔

"وکان یکتب لیزید بن معاویۃ .... علی دیوان الخراج سرجون بن منصور"[3]

یزید بن معاویہ کے زمانہ میں دیوان خراج کا کاتب سرجون بن منصور تھا۔

"وکان یکتب لمعاویۃ بن یزید .... علی الدیوان سرجون بن منصور النصرانی"[4]

معاویہ بن یزید کے عہد میں دیوان خراج کا کاتب سرجون بن منصور نصرانی تھا۔

سرجون عبد الملک بن مروان کے زمانہ (۶۵-۸۶ھ) میں بھی بہت دن تک دیوانِ خراج کا کاتب رہا۔ جہشیاری لکھتا ہے:

"وکان یتقلد دیوان الشام بالرومیۃ لعبد الملکؒ ولمن تقدمہ سرجون ابن منصور النصرانی"[5]

شام میں دیوان خراج کا جو رومی زبان میں تھا منتظم اعلیٰ عبد الملک کے زمانہ میں نیز اس کے پیشروؤں کے زمانہ میں سرجون بن منصور نصرانی تھا۔

---

[1] تاریخ یعقوبی ص ۲۶۵ [2] کتاب الوزراء والکتاب للجہشیاری ص ۲۴ [3] ایضاً ص ۳۱ [4] ایضاً ص ۳۳ [5] ایضاً ص ۴۰۔

سرجون کے علاوہ اموی عہد میں اور بھی مسیحی کتاب (عہدیداران محکمۂ خراج) کے نام ملتے ہیں مثلاً ابن آثال جسے امیر معاویہؓ نے حمص کے خراج کی وصولی پر مامور کیا تھا (اس کا ذکر اوپر گذرا مزید تفصیل آگے آئے گی) یا شمعل جو عبدالملک کا ایک اور معمولی کاتب تھا۔ جہشیاری لکھتا ہے۔

"حکی انہ کان لعبد الملکؒ کاتب نصرانی من اوساط کتابہ یقال لہ شمعل[۱]"	بیان کیا گیا ہے کہ عبدالملک کے عام کتاب میں سے ایک عیسائی کاتب بھی تھا جس کا نام شمعل تھا۔

اسی طرح سلیمان بن عبدالملک کا ایک کاتب فلسطین کا ایک عیسائی تھا جو ابن البطریق کے نام سے مشہور تھا۔ جہشیاری لکھتا ہے:۔

"وکان رجل من اھل فلسطین یعرف بابن البطریق یکتب لہ[۲]"	فلسطین کا ایک شخص جو ابن البطریق کے نام سے مشہور تھا سلیمان بن عبدالملک کے یہاں کاتب تھا۔

خلفار کے علاوہ امرار کے یہاں بھی کتابت کا کام عیسائی انجام دیتے تھے چنانچہ عبدالملک بن مروان کا کاتب بناس بن خمایا الرہادی تھا۔ جہشیاری لکھتا ہے:

"وکان یکتب لعبد العزیز بن مروان بناس بن خمایا من اھل الرھا[۳]"	عبدالعزیز بن مروان کا کاتب شہر رہا کا رہنے والا بناس بن خمایا تھا۔

لیکن نصرانی کتاب ایک انتظامی ضرورت سے تھے۔ مسلمان فاتحین کی ہمیشہ یہ پالیسی رہی کہ وہ فتح کے بعد مفتوحہ علاقے کے معاشرتی و انتظامی نظام میں کوئی تبدیلی نہیں کرتے بلکہ اسے علیٰ حالہ باقی رکھتے۔ وہ ایران گئے وہاں دیوانِ خراج کو فارسی زبان میں برقرار رکھا اور اس کی تنظیم کے لئے مجوسی کتاب (دبیران) کو پہلے کی طرح باقی رکھا۔ جب محمد بن قاسم نے سندھ کو فتح کیا تو مالی انتظام پہلے کی طرح ہندو عملہ کے ہاتھ میں رکھا۔ غرض ہر جگہ دیوانِ عطیات عربی میں تھا اور دیوان خراج مقامی زبان میں۔ یہی پالیسی انھوں نے

---

[۱] کتاب الوزراء والکتاب للجہشیاری ص ۳۴ [۲] ایضاً ص ۴۸ [۳] ایضاً ص ۲۲۔

شام میں رکھی۔ جہشیاری لکھتا ہے:۔

"ولم يزل بالكوفة والبصرة ديوانان احدهما بالعربية لاحصاء الناس واعطياتهم وهذا الذي كان عمر قد رسمه والآخر لوجوه الاموال بالفارسية وكان بالشام مثل ذلك احدهما بالرومية والآخر بالعربية، فجرى الامر على ذلك الى ايام عبد الملك"[5]

کوفہ اور بصرہ میں (دمشق تک) دو دفتر رہے ایک عربی میں جہاں لوگوں کی مردم شماری اور ان کے وظائف کا حساب رکھا جاتا تھا۔ اس دفتر کی بنیاد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ڈالی تھی۔ اور دوسرا مختلف محصولوں کے حساب کے لئے جو فارسی میں تھا۔ اسی طرح شام میں ایک دفتر رومی زبان میں تھا اور دوسرا عربی میں۔ یہی طریقہ عبد الملک بن مروان کے عہد حکومت تک برقرار رہا۔

اس لئے چاہے آمر کی نظروں میں مامور محبوب ہو (جیسے ابن اثال امیر معاویہؓ کی نظروں میں) یا مبغوض (جیسے سرجون عبد الملک کی نظروں میں[2]) دیوانِ خراج کا عملہ شام میں رومی زبان جاننے والا ہی ہوسکتا تھا جو شامی مسیحیوں سے تعلق رکھتا تھا۔ اس لئے دیوان خراج پر شامی مسیحیوں کا چھا جانا فطری تھا۔ اس میں خلفاء کے پسند و ناپسند کو اتنا دخل نہیں تھا جتنا انتظامی ضرورت کو۔ اس لئے اسے خلفاء کی بے تعصبی و رواداری پر تو محمول کیا جاسکتا ہے مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ یہ کتّاب اپنے آقاؤں کے مزاج میں بھی دخیل ہو گئے تھے یا اُن کے آقا اُن کی علمی و فکری صلاحیتوں سے متاثر تھے یا کسی نہج سے اس کے خوشہ چین تھے۔

امیر معاویہ معاملہ فہمی و حسن تدبر کے ساتھ موصوف تھے۔ وہ جانتے تھے کہ جس "ملک عضوض" کی بنیاد انھوں نے ڈالی تھی صحابہ و تابعین میں سے کسی مسلمان کی دیانت و خدا ترسی اس کی پیچیدگیوں سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی تھی۔ لہذا انھوں نے شام کے عوام کی اقتصادی دست برد کے لئے اسی طبقہ کو برقرار رکھا جو اس کام میں مہارت رکھتا تھا۔ انھوں نے شام کے دیوان خراج پر سرجون رومی

---

[1] کتاب الوزراء والکتاب ص ۳۸ [2] تفصیل آگے آئے گی۔

کو مقرر کیا جو اس اہم عہدے پر عبد الملک کے زمانہ تک فائز رہا۔ مگر یہ تقرر ایک ناگزیر انتظامی ضرورت تھا جسے کہ اوپر نذکور ہوا۔ اس میں نہ تو انتظامی صلاحیت کے علاوہ سرجون کے علم و فضل کو دخل تھا اور نہ امیر معاویہ رضہ کے کسی علم دوستی کے جذبے کو۔ تاریخ بھی نہیں بتاتی کہ سرجون نے براہِ راست یا بالواسطہ امیر معاویہ رضہ کے زمانہ میں مسلمانوں کی کسی عقلی تحریک کو کسی بھی نہج سے متاثر کیا ہو۔

امیر معاویہ رضہ کے بعد یزید تختِ خلافت پر متمکن ہوا۔ اس نے بھی اپنے باپ کے زمانہ کے کاتب خراج سرجون کو اس اہم عہدہ پر برقرار رکھا۔ اِس کے علاوہ اُس نے اسے اپنا ندیم و مشیر بنایا جس کی وجہ سے اس کے سوا اور کیا ہو سکتی تھی کہ عام اسلامی شعار کے برخلاف (جس کی کم از کم ظاہری حد تک ہی دوسرے اہلِ دربار مراعاۃ کرتے ہوں گے) یزید لہو و لعب، غنا و سرود اور بادہ گساری کا رسیا تھا۔ دربار کے مسیحی ملازمین کو ان باتوں سے کیا دریغ ہو سکتا تھا۔ ان ملازمین میں سب سے بلند مرتبہ دیوانِ خراج کا کاتب تھا۔ لہٰذا اس نام نہاد خلیفہ نے اسے اپنا حریف بادہ پیما اور ندیم خاص بنایا۔ ابو الفرج نے کتاب الاغانی میں لکھا ہے:۔

کان یزید بن معاویہ اول من	خلفاء میں یزید بن معاویہ پہلا شخص ہے جس نے اسلام
سن الملاھی فی الاسلام من الخلفاء	کی تاریخ میں لہو و لعب کی رسم ڈالی گانے بجانے
وآوی المغنیین واظہر الفتک وشرب	والوں کو دربار میں جگہ دی، فسق و فجور کا اظہار کیا
الخمر وکان ینادم علیھا سرجون	اور شراب پی۔ بادہ گساری میں سرجون جو اُس کا
النصرانی مولاہ والاخطل وکان	مولیٰ (آزاد غلام) تھا اور اخطل اُس کے ندیم
یاتیہ من المغنیین سائب خاسر	و حریف بادہ پیما رہتے تھے۔ گانے والوں میں سے
فیقیم عندہ فیخلع علیہ ویصلہ[1]	سائب خاسر اس کے پاس آکر ٹھہرا کرتا تھا اور
	یزید اُسے خلعت دیتا اور صلے دیتا۔

اس لئے اگر بالفرض "الناس علیٰ دین ملوکھم" کے عام اصول کے برعکس ایک ندیم نے اپنے ولی نعمت پر کوئی اثر کیا بھی ہو تو وہ اسی مے نوشی و عیش کوشی کے سلسلے میں ہو گا۔ شاید اسی وجہ سے

---

[1] کتاب الاغانی جزو شانزدہم ص ۶۸۔

یزید کے "خمریات" میں ایک خاص کیفیت ہو۔

(جہشیاری نے یہ بھی لکھا ہے کہ جب سیدنا امام حسین رضی اللہ عنہ کے کوفہ پہنچنے کی خبر موصول ہوئی تو یزید نے اس کے تدارک کے لئے سرجون ہی سے مشورہ کیا۔

"ولما اتصل بیزید مصیر الحسین	جب یزید کو امام حسین رضی اللہ عنہ کے کوفہ کی طرف
رضی اللہ عنہ الی الکوفہ	جانے کی خبر ملی .... تو اس نے سرجون
... شاور سرجون بن منصور فی من	بن منصور ہی سے مشورہ کیا کہ عراق کا گورنر
یولی العراق"[1]	کسے بنائے۔

لیکن اس سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ اُمراءِ اسلام اتنے تنگ نظر نہ تھے کہ سلطنت کے اہم معاملات میں مشورہ کرنے کے لئے مسلم وغیر مسلم کی تفریق کو روا رکھتے نیز اس قسم کی دین فروشی کے معاملے میں دین دار مسلمانوں کے مقابلے میں ایک بے دین نصرانی ہی کا مشورہ زیادہ قابلِ قبول ہو سکتا ہے آخر میزبانانِ رسولؐ (انصار) کی ہجو کے لئے اُسے کون مسلمان شاعر ملتا تھا جو اس عقبیٰ فروشی ہی کے لئے مل جاتا۔ انصار کی ہجو کے لئے اسے ایک نصرانی شاعر اخطل ملا (تفصیل آگے آئے گی) اور خاندانِ رسالت کی بربادی کے لئے بھی اس نے ایک نصرانی مشیر ہی سے مشورہ کیا۔

بہرحال سرجون نے یزید کی خمریات کی تلطیف وتدقیق میں کوئی حصہ لیا ہو یا نہ لیا ہو جس کی تحقیق عربی ادب کے مورخین کا منصب ہے، اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ اس نے شامی نو فلاطونی افکار کو اس کی نظروں میں ہر دلعزیز بنایا ہو یا بازنطینی مسیحی دینیات کے رجحانات کو اسلامی مفکرین سے متعارف کیا ہو۔

یزید کے بعد اس کا بیٹا معاویہ خلیفہ ہوا، اُس نے بھی سرجون کو دیوانِ خراج کی کتابت پر برقرار رکھا۔ مگر چند ایام کی خلافت کے بعد وہ اس اہم ذمہ داری سے مستعفی ہو کر گوشہ نشین ہو گیا۔ اس کے بعد عام خانہ جنگی کا دور شروع ہوا۔ شام میں مروان نے قبضہ جما لیا۔ اس کے زمانہ میں بھی سرجون اپنے عہدہ پر برقرار رہا۔

"وکان یکتب لمروان ... علی الدیوان	مروان کے زمانہ میں دیوانِ خراج کا کاتب سرجون

[1] کتاب الوزراء والکتاب ص ۳۱۔

سرجون بن منصور النصرانی ؎۱ بن منصور نصرانی تھا۔

مروان کے بعد اس کا بیٹا عبدالملک اُس کا جانشین ہوا عبداللہ بن زبیرؓ کو شکست دے کر وہ عالم اسلام کا خلیفہ ہوا۔ اُس نے بھی دیوانِ خراج پر سرپرست سرجون ہی کو برقرار رکھا۔

"وکان یتقلد دیوان الشام بالرومیة بعبدالملک ولمن تقدمہ سرجون ابن منصور النصرانی ؎۲"

شام میں دیوانِ خراج کا جو رومی زبان میں تھا، منتظم اعلیٰ عبدالملک کے زمانہ میں نیز اُس کے پیشروؤں کے زمانہ میں سرجون بن منصور نصرانی تھا

فان کریمر کہتا ہے:۔

"SERGIUS, THE FATHER OF JOHN OF DAMASCUS ENJOYED AT THE COURT OF THE CALIPH ABDUL-MALIK, THE PLACE OF FIRST COUNCILLOR, AND AFTER HIS DEATH HIS SON WAS GIVEN THE SAME POST"

(VON KREMER: CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF ISLAMIC CIVILIZATION, P. 59)

یعنی (۱) سرجون عبدالملک کا مشیر اعلیٰ تھا، اور

(۲) سرجون کی وفات پر یہ عہدہ عبدالملک نے اُس کے بیٹے یوحنائے دمشقی کو تفویض کیا۔

مگر یہ دونوں قول محل نظر ہیں:۔

۱۔ واقعہ ہے کہ جو بھی اسباب ہوں عبدالملک سرجون کو پسند نہیں کرتا تھا۔ ممکن ہے سرجون جیسے یزید اول کی منادمت کا اعزاز حاصل رہ چکا تھا عبدالملک کو خاطر میں نہ لاتا ہو۔ ممکن ہے یزید کے زمانہ میں عبدالملک کو کوئی خاص وقار حاصل نہ ہو اور سرجون نے اس کا استخفاف کیا ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس خانہ جنگی اور سیاسی انتشار و عدم تیقن کے زمانہ میں سرجون نے "ٹھہرو اور دیکھو" کے اصول پر عمل کرتے ہوئے عبدالملک کے

؎۱ کتاب الوزراء والکتاب ص ۳۳ ؎۲ ایضاً ص ۴۰

یزید کے "خمریات" میں ایک خاص کیفیت ہو۔

جہشیاری نے یہ بھی لکھا ہے کہ جب سیدنا امام حسین رضی اللہ عنہ کے کوفہ پہنچنے کی خبر موصول ہوئی تو یزید نے اس کے تدارک کے لئے سرجون ہی سے مشورہ کیا۔

"ولما اتصل بیزید مسیر الحسین رضی اللہ عنہ الی الکوفہ ....شاور سرجون بن منصور فی من یولی العراق"[1]	جب یزید کو امام حسین رضی اللہ عنہ کے کوفہ کی طرف جانے کی خبر ملی .... تو اس نے سرجون بن منصور ہی سے مشورہ کیا کہ عراق کا گورنر کسے بنائے۔

لیکن اس سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ اُمرائے اسلام اتنے تنگ نظر نہ تھے کہ سلطنت کے اہم معاملات میں مشورہ کرنے کے لئے مسلم وغیر مسلم کی تفریق کو روا رکھتے نیز اس قسم کی دین فروشی کے معاملے میں دین دار مسلمانوں کے مقابلے میں ایک بے دین نصرانی ہی کا مشورہ زیادہ قابلِ قبول ہو سکتا ہے آخر میزبانان رسولؐ (انصار) کی ہجو کے لئے اُسے کون مسلمان شاعر ملتا تھا جو اس عقبیٰ فروشی ہی کے لئے مل جاتا۔ انصار کی ہجو کے لئے اسے ایک نصرانی شاعر اخطل ملا (تفصیل آگے آئے گی) اور خاندانِ رسالت کی بربادی کے لئے بھی اس نے ایک نصرانی مشیر ہی سے مشورہ کیا۔

بہرحال سرجون نے یزید کی خمریات کی تلطیف و تدقیق میں کوئی حصہ لیا ہو یا نہ لیا ہو جس کی تحقیق عربی ادب کے مورخین کا منصب ہے، اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ اس نے شامی نوفلاطونی افکار کو اس کی نظروں میں ہر دلعزیز بنایا ہو یا بازنطینی مسیحی دینیات کے رجحانات کو اسلامی مفکرین سے متعارف کیا ہو۔

یزید کے بعد اس کا بیٹا معاویہ خلیفہ ہوا، اس نے بھی سرجون کو دیوانِ خراج کی کتابت پر برقرار رکھا۔ مگر چند ایام کی خلافت کے بعد وہ اس اہم ذمہ داری سے مستعفی ہو کر گوشہ نشین ہو گیا۔ اس کے بعد عام خانہ جنگی کا دور شروع ہوا۔ شام میں مروان نے قبضہ جما لیا۔ اس کے زمانہ میں بھی سرجون اپنے عہدہ پر برقرار رہا۔

"وکان یکتب لمروان ... علی الدیوان	مروان کے زمانہ میں دیوانِ خراج کا کاتب سرجون

[1] کتاب الوزراء والکتاب ص ۳۱۔

سرجون بن منصور النصرانی۔۱؎ — بن منصور نصرانی تھا۔

مروان کے بعد اس کا بیٹا عبد الملک اُس کا جانشین ہوا عبد اللہ بن زبیرؓ کو شکست دے کر وہ عالم اسلام کا خلیفہ ہوا۔ اُس نے بھی دیوانِ خراج پر سرپرست سرجون ہی کو برقرار رکھا۔

"وکان یتقلد دیوان الشام بالرومیة لعبد الملک ولمن تقدمه سرجون ابن منصور النصرانی"۔۲؎

شام میں دیوانِ خراج کا جو رومی زبان میں تھا، منتظم اعلیٰ عبد الملک کے زمانہ میں نیز اُس کے پیشروؤں کے زمانہ میں سرجون بن منصور نصرانی تھا

فان کریمر کہتا ہے:۔

"SERGIUS, THE FATHER OF JOHN OF DAMASCUS ENJOYED AT THE COURT OF THE CALIPH ABDUL-MALIK, THE PLACE OF FIRST COUNCILLOR, AND AFTER HIS DEATH HIS SON WAS GIVEN THE SAME POST"

(VON KREMER: CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF ISLAMIC CIVILIZATION, P. 59)

یعنی (۱) سرجون عبد الملک کا مشیر اعلیٰ تھا، اور

(۲) سرجون کی وفات پر یہ عہدہ عبد الملک نے اُس کے بیٹے یوحنائے دمشقی کو تفویض کیا۔

مگر یہ دونوں قول محل نظر ہیں:۔

۱۔ واقعہ ہے کہ جو بھی اسباب ہوں عبد الملک سرجون کو پسند نہیں کرتا تھا۔ ممکن ہے سرجون جسے یزید اول کی منادمت کا اعزاز حاصل رہ چکا تھا عبد الملک کو خاطر میں نہ لاتا ہو۔ ممکن ہے یزید کے زمانہ میں عبد الملک کو کوئی خاص وقار حاصل نہ ہو اور سرجون نے اس کا استخفاف کیا ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس خانہ جنگی اور سیاسی انتشار اور عدم تیقن کے زمانہ میں سرجون نے "ٹھہرو اور دیکھو" کے اصول پر عمل کرتے ہوئے عبد الملک کے

۱؎ کتاب الوزراء والکتاب ص ۳۳ ۲؎ ایضاً ص ۴۰

اقتدار کو کیا حقہ تسلیم کرنے میں پس وپیش کیا ہو۔ جو بھی وجہ ہو سرجون عبد الملک کو خاطر میں نہیں لاتا تھا۔

یہ بھی ممکن ہے کہ عبد الملک اور ابن زبیرؓ کی خانہ جنگی کے دوران میں سرجون نے قیصر روم کے ساتھ خفیہ ساز باز کرنا شروع کردیا ہو۔ اسلامی تواریخ اس شبہہ کے ذکر سے خاموش ہیں مگر یوحنائے دمشقی (جس کے باپ کو مستشرقین سرجون بتاتے ہیں) کے متعلق جیسا کہ اس کے عقیدتمند سوانح نویس یوحنائے یروشلم نے لکھا ہے کہ یہ الزام ناقابلِ تردید حد تک ثابت ہوچکا تھا کہ اُس نے قیصر سے خلیفہ کے خلاف سازش کی ہے (تفصیل آگے آئے گی)

مستشرقین کا یہ بھی خیال ہے کہ سرجون کے باپ منصور ہی کی دغابازی کی وجہ سے دمشق مسلمانوں کے قبضہ میں آیا۔ ریورنڈ جے۔ ایچ۔ لپٹن (LUPTON) نے یوحنائے دمشقی کی سوانح حیات میں لکھا ہے۔

ASSEMANUS EVEN THINKS IT WAS THIS MANSUR, WHO HELPED TO BETRAY DAMASCUS TO THE SARACENS. IN 634 (LUPTON: ST: JOHN OF DAMASCUS) P. 25 NOTE.

اس لئے ممکن ہے سرجون نے بھی کوئی ساز باز کرنا شروع کیا ہو یا عبد الملک کو اس کے متعلق کوئی شبہہ ہوگیا ہو (جس کے لئے بقول مستشرقین قوی قرائن موجود تھے)

بہر حال جو بھی وجہ ہو عبد الملک اور سرجون کے دل ایک دوسرے کی طرف سے صاف نہیں تھے اور آخر کار عبد الملک نے سرجون کو اس عہدے سے برطرف کردیا۔ یہی نہیں بلکہ اس محکمہ ہی کو مسیحی رومیوں کے قبضہ سے نکال لیا۔ اس کی تفصیل یہ ہے:۔

چونکہ سرجون اور اُس کی جماعت (مسیحی کتّاب) دیوانِ خراج پر عرصہ سے چھائے ہوئے تھے عبد الملک کا حسنِ تدبر اُن سے مستغنی ہونے کی جرأت نہ کرتا تھا لیکن جب دیوان الرسائل کے منتظم اعلیٰ سلیمان بن سعد الخشنی نے اسے یقین دلایا کہ وہ اُسے سرجون اور سرجون کے ماتحت عملہ کی ضرورت سے بے نیاز کرسکتا ہے تو پھر عبد الملک نے اُسے (سرجون کو) فوراً معطل کردیا۔ ابن الندیم لکھتا ہے:۔

وقد قیل ان الدیوان نقل فی ایام عبد الملک فانه امر سرجون ببعض	یہ کہا گیا ہے کہ دیوانِ خراج عبد الملک کے زمانہ میں عربی میں ترجمہ ہوا کیونکہ اُس نے سرجون کو کسی

الا مرفتراخی فیہ فاحفظ عبد الملک فاستشار سلیمان فقال لہ انا انقل الدیوان وارتجل منہ[1]	کام کے کرنے کا حکم دیا مگر اُس نے اس میں ڈھیل ڈالدی وعبد الملک نے اُسے دل میں رکھا اور سلیمان بن سعد الخشنی سے مشورہ کیا سلیمان نے کہا میں دیوان کو نقل کر دوں گا پس اُس نے اُس سے جلدی کرائی۔

ابن الندیم نے اس واقعہ کو بصیغہ تمریض بیان کیا ہے کیونکہ اس کے خیال میں شام کا دیوان خراج ہشام بن عبد الملک کے زمانہ میں رومی سے عربی میں منتقل ہوا، مگر جہشیاری جو اس باب میں ابن الندیم سے زیادہ قابلِ اعتماد ہے کیونکہ اس نے وزراء و کتاب کی تاریخ پر ایک مستقل کتاب لکھی ہے، اس بات کو موکد لہجے میں لکھتا ہے:۔

وکان یتقلد دیوان الشام بالرومیۃ لعبد الملک ولمن تقدمہ سرجون ابن منصور النصرانی فامرہ عبد الملک یوما لشیئ فتامل عنہ وتوانی فیہ فعاد لطلبہ وحثہ فیہ فرئ منہ تفریطاً وتقصیراً فقال عبد الملک لابی ثابت سلیمان بن سعد الخشنی وکان یتقلد لہ دیوان الرسائل اما تری ادلال سرجون علینا واحسبہ قد رای ان ضرورتنا الیہ والی صناعتہ، فما عندک حیلۃ؟	شام میں دیوانِ خراج کا جو رومی زبان میں تھا منتظم اعلیٰ عبد الملک کے زمانہ میں نیز اس کے پیشرووں کے زمانہ میں سرجون بن منصور نصرانی تھا۔ ایک دن عبد الملک نے اُسے کسی بات کا حکم دیا مگر سرجون نے اس میں ڈھیل ڈالدی اور دیر لگائی عبد الملک نے دوبارہ اس سے کہا اور اُسے برانگیختہ کیا مگر پھر بھی اس کی جانب سے کوتاہی دیکھی۔ اس پر عبد الملک نے سلیمان بن سعد الخشنی سے جو دیوان رسائل کا منتظم اعلیٰ تھا کہا "تم نے سرجون کا ناز و انداز دیکھا میرے خیال میں وہ سمجھا کہ ہمیں اُس کی اور اُس کے کام کی ایسی ضرورت ہے کہ ہم اس سے مستغنی نہیں ہو سکتے،

[1] الفہرست لابن الندیم ص ۳۳۵۔

قال لو نزعت لحولت الحساب الی العربیۃ قال فافعل. فرد الیہ عبد الملک جمیع دواوین الشام۔

(کتاب الوزراء والکتاب ص ۴۰)

کیا تم اس کا کچھ تدارک کر سکتے ہو؟" سلیمان بن سعد نے کہا اگر آپ چاہیں تو میں تمام حسابات کو عربی میں منتقل کر سکتا ہوں۔ عبد الملک نے کہا تو پھر کر ڈالو۔ اس کے بعد عبد الملک نے شام کے تمام دفاتر کو سلیمان بن سعد الخشنی کے ماتحت کر دیا۔

دیگر مورخین نے بھی جہشیاری ہی کی تائید کی ہے (تفصیل آگے آ رہی ہے) اس کے بعد یہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ سرجون عبد الملک کا معتمد علیہ یا مشیر اعلیٰ تھا۔

غالباً فان کریمر کا ماخذ یوحنائے یروشلم کی تصنیف "سوانح یوحنائے دمشقی" ہے جس میں یوحنائے دمشقی کے آبا و اجداد کے متعلق لکھا ہے۔

"HIS FORE FATHERS .... HAD BEEN STEWARDS IN HIGHTRUST EVEN AMONG THE SARACENS .... THE FATHER OF THIS SECOND JOHN (OF DAMASCUS) ... .WAS A MAN OF HIGH POSITION, BEING APPOINTED TO ADMINISTER THE PUBLIC AFFAIRS THROUGH THE WHOLE COUNTRY"

(LUPTON: ST. JOHN OF DAMASCUS: P. 24-25).

(اس کے آبا و اجداد ..... مسلمانوں کے زمانہ میں بھی منصرم اعلیٰ اور ان کے معتمد علیہ تھے ...... اس یوحنائے ثانی (یوحنائے دمشقی) کا باپ ..... بڑا صاحب مرتبہ تھا جس کا تقرر پوری سلطنت کے امور ملکی کے انتظام کیلئے ہوا تھا)

لیکن آگے چل کر معلوم ہوگا کہ یہ سوانح حیات اور اس کی تفصیلات ناقابل اعتماد ہیں۔

۲- اسی طرح یہ قول بھی محل نظر ہے کہ عبد الملک نے سرجون کی وفات پر اس کے بیٹے یوحنائے دمشقی کو اپنا مشیر اعلیٰ بنایا جب جب تصریح جہشیاری عبد الملک نے سرجون کی زندگی ہی میں اُسے (سرجون کو) دیوان خراج سے علیحدہ کر دیا تھا بلکہ دیوان خراج کو رومی زبان سے عربی میں منتقل کر کے رومیوں کی اجارہ داری کا ہی خاتمہ کر دیا تھا تو پھر فان کریمر کا یہ کہنا کہ عبد الملک نے سرجون کی وفات کے بعد اس کا عہدہ اس کے بیٹے یوحنائے دمشقی کو تفویض کر دیا قطعاً غلط ہے۔ (باقی)

تاریخ الردۃ

(جناب ڈاکٹر خورشید احمد فارق صاحب استاد ادبیات عربی دہلی یونیورسٹی)

(۸)

عُمیر بن ضابئ یشکری خالدؓ کے دوستوں اور یمامہ کے سادات میں سے تھے، اُن کا تعلق ہجر (بحرین) سے نہیں بلکہ قلمم سے تھا جو بنو یشکر کا ایک نخلستان تھا۔ خالدؓ نے عمیر سے کہا: اپنی قوم کے پاس جاؤ اور ان کو ایسی خبریں سناؤ جن سے ان کے حوصلے پست ہو جائیں۔ عمیر یمامہ آئے، بنو حنیفہ کو اس بات کا علم نہ تھا کہ وہ مسلمان ہو گئے ہیں، وہ مجتہد، عمدہ گھوڑ سوار اور مقتدر آدمی تھے، انھوں نے کہا: "صاحبو! مہاجرین و انصار کے ایک لشکر کے ساتھ خالدؓ تمھارے سر پر آ پہنچے ہیں، مسلمان یمامہ فتح کرتے بڑھتے چلے آ رہے ہیں، اَسد، غَطفان اور عُلیا ہوازن کو ٹھکانے لگ چکے، اب تم ان کے جنگل میں ہو، ان کا نعرہ ہے: لَا قوۃ اِلّا باللّٰہ (قوت کا ذریعہ بس خدا ہے) میں نے ایسے لوگ دیکھے ہیں کہ اگر تم ان پر صبر کے ذریعہ غالب ہونا چاہو تو وہ خدائی مدد کے ذریعہ تم پر غالب ہو جائیں گے، اگر تم زندگی کی کشش سے ان پر غلبہ چاہو تو موت کی لگن ان کو تم پر غالب کر دے گی، اور اگر تم کثرتِ فوج سے ان کو ہرانا چاہو تو وہ خداوندی مدد سے تم پر فتح حاصل کر لیں گے، تمھاری اور مسلمانوں کی حالت یکساں نہیں ہے، اسلام سر بلند ہو رہا ہے، شرک سرنگوں، ان کا لیڈر نبی ہے اور تمھارا کذّاب، اُن کے دل سچی خوشی اور ولولوں سے معمور ہیں، تم دھوکہ میں مبتلا ہو، اس وقت جب کہ ان کی تلوار نیام میں اور ان کا تیر ترکش میں ہے تمھارے لئے سرکشی اور اسلام کی بغاوت سے باز آنے کا موقع ہے، میں مسلمانوں کی اس فوج میں دس دن رہ کر آ رہا ہوں جو دھاوے مارتی تمھاری طرف چلی آ رہی ہے۔ بنو حنیفہ نے عُمیر کی بات نہ مانی اور ان پر جاسوسی کا الزام لگایا، عُمیر لوٹ گئے"

ان کے جانے کے بعد ثمامہ بن اُثال نے عام جلسہ میں تقریر کی اور کہا: "صاحبو! میری باتیں گوش ہوش سے سنئے اور عمل کیجئے، اس میں آپ کا بھلا ہے۔ دو نبی ایک مشن میں شریک نہیں ہوتے۔ محمد کے بعد کوئی نبی نہیں ہے اور خدا نے ان کے ساتھ کوئی دوسرا نبی بنا کر بھی نہیں بھیجا ہے۔" ثمامہ نے قرآن کی یہ آیت تلاوت کی: حٰمٓ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللّٰهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ، غَافِرِ الذَّنْبِ قَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ اور کہا یہ خدا کا کلام ہے۔ اس سے مسیلمہ کے اس کلام کا مقابلہ کیجئے: یا ضفدع نقی کم تنقین لا الشراب تمنعین ولا الماء تکدرین "کتنا بے تکا ہے یہ کلام۔

محمد کے بڑکپن کی ایک مثال میں آپ کو سناتا ہوں، رسول اللہؐ میرے پاس سے گذرے، میں اپنی قوم کے دین پر تھا، میں نے اُن کو قتل کرنا چاہا تو عمیر (بن ضابی یشکری) آڑے آئے، رسول اللہؐ نے میرا خون مباح کر دیا، میں نے سفر کیا جب مدینہ کے نواح میں آیا تو رسول اللہؐ کے آدمیوں نے مجھے گرفتار کر لیا، لیکن آپ نے مجھے معاف کر دیا، میں مسلمان ہو گیا، آپ نے مجھے حج بیت اللہ کی اجازت دی، میں نے کہا: رسول اللہ بنو قشیر نے اُثال کو اسلام سے پہلے مار ڈالا تھا۔" آپ نے مجھے اُن سے بدلہ لینے کی اجازت دیدی، میں نے اُن پر چھاپہ مارا اور مالِ غنیمت کا خمس رسول اللہؐ کے پاس بھیجا، رسول اللہ کا جب انتقال ہوا تو ایک ایسا شخص اُن کا جانشین ہوا جو سارے مسلمانوں سے زیادہ دین کی بصیرت رکھتا ہے اور جو اسلام کے اصول کو نافذ کرنے میں کسی ملامت کی پروا نہیں کرتا، اس جانشین نے تمہارے پاس ایک شخص بھیجا جو نہ تو اپنے نام سے مشہور ہے نہ اپنے باپ کے، بلکہ سیف اللہ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، ان کے ساتھ بہت سی خدائی تلواریں ہیں۔ حضرات خوب غور و فکر کر لیجئے۔" بنو حنیفہ نے ثمامہ کو آڑے ہاتھوں لیا اور خوب گت بنائی، ثمامہ نے یہ شعر کہے:

مسیلمۃ ارجع ولا تمحک   فانک فی الأمر لم تشرک

مسیلمہ راہِ راست پر آجاؤ، لڑو جھگڑو مت۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ تم کو نبوت یا خلافت میں (محمد کے ساتھ) شریک نہیں کیا گیا ہے۔

کذبت علی اللہ فی وحیہ   فکان ھواک ھوا الأنوک

وحی کا دعویٰ کر کے تم نے خدا پر بہتان تراشا ہے تمہاری آرزوئیں بڑی احمقانہ ہیں

وھناک قومک ان یمنعوک وان یاتھم خالد تترک

تمہاری قوم نے تم کو سبز باغ دکھایا ہے کہ وہ تمہاری مدد کریں گے۔ حالانکہ اگر خالد آگئے تو وہ تم کو چھوڑ کر چلے جائیں گے۔

فمالک من مصعد فی السماء ولا لک فی الارض من مسلک

اس وقت نہ تو آسمان پر تم چڑھ سکو گے اور نہ زمین پر تمہارا ٹھکانا ہو گا۔

بُطاح سے خالد بن ولیدؓ کا ہراول دستے بھیجنا

جب خالد بن ولیدؓ بُطاح سے چل کر بنو تمیم کے علاقہ میں داخل ہوئے تو انھوں نے دو سو سواروں پر مشتمل ہراول دستے معن بن عدی عجلانی کی قیادت میں بھیجے اور ان کی رہبری کے لئے فرات بن حیان عجلی کو مامور کیا، دو جاسوس بھی مقرر کئے ایک مکنف بن زید الخیل طائی اور دوسرا ان کا بھائی۔ قاضی واقدی: خالد جب عرض پہنچے تو انھوں نے دو سو سواروں پر مشتمل چند ٹولیاں بھیجیں اور کہا کہ جو ملے اس کو پکڑ لو، یہ ٹولیاں روانہ ہوئیں اور مجّاعہ بن مرارہ حنفی کو اس کے تیئیس ۲۳ ہم قوموں کی ہمراہی میں پکڑ لیا، یہ لوگ ایک نُمیری عرب کے تعاقب میں نکلے تھے جس نے ان کے ایک آدمی کو مار ڈالا تھا، ان کو خالدؓ کی پیش قدمی کا علم نہ تھا، ٹولیوں کو انھوں نے بتایا کہ ہمارا تعلق بنو حنیفہ سے ہے مسلمان سمجھ رہے تھے کہ یہ مسیلمہ کی طرف سے خالدؓ کے پاس بھیجی ہوئی سفارت ہے، جب صُبح ہوئی اور پسماندہ فوج آگئی تو یہ ہراول ٹولیاں مُجّاعہ اور ان کے ساتھیوں کو خالدؓ کے پاس لیکر آئیں، وہ بھی سمجھے کہ یہ مسیلمہ کے قاصد ہیں، انھوں نے پوچھا تمہاری مسیلمہ کے بارے میں کیا رائے ہے؟ تو انھوں نے کہا وہ رسول اللہ ہے، مُجّاعہ سے مخاطب ہوتے ہوئے: اور تمہاری کیا رائے ہے؟ مُجّاعہ: نجد میں ایک نمیری عرب کے تعاقب میں نکلا تھا جس نے ہمارے ایک آدمی کو مار ڈالا تھا مجھے مسیلمہ سے کوئی عقیدت یا قربت نہیں ہے، میں رسول اللہؐ کی خدمت میں جا کر اسلام قبول کر چکا ہوں، اور اس پر بدستور قائم ہوں، خالدؓ نے مجّاعہ کے ساتھیوں کو

ایک ایک کرکے قتل کرانا شروع کیا۔ جب ساریہ بن مسلمہ کی باری آئی تو اُس نے کہا۔ ...... "خالد! تم اہلِ یمامہ کے ساتھ برا کرو یا بھلا، مجاعہ کو نہ مارنا کیونکہ وہ جنگ ہو یا صلح دونوں حالتوں میں تمہارے کام آئے گا"۔ مُجاعہ ذی اثر آدمی تھا، خالدؓ نے اس کو قتل نہیں کیا، خود ساریہ اور اس کی باتیں ان کو اتنی پسند آئیں کہ اس کی جان بھی بخش دی، دونوں کے بیڑیاں ڈلوادیں۔ خالدؓ مُجاعہ کو وقتاً فوقتاً بلا کر اس سے باتیں کیا کرتے، مُجاعہ سمجھا کہ خالدؓ اس کو قتل کردیں گے، ایک گفتگو کے دوران مجاعہ نے کہا: "ابن المغیرہ! میں مسلمان ہوں، میں نے اپنا مذہب نہیں چھوڑا ہے، میں رسول اللہؐ سے ملا تھا اور مسلمان ہو کر لوٹا، میں لڑنے کے لئے نہیں نکلا ہوں"۔ اس نے میری عرب کے تعاقب کی بات پھر دہرائی۔ خالدؓ: "قتل اور ترکِ قتل کے درمیان ایک منزل ہے اور وہ ہے قید، میں تم کو اس وقت تک قید رکھوں گا جب تک آنے والی جنگ کا فیصلہ نہ ہو جائے"

خالدؓ نے مُجاعہ کو اپنی بیوی ام متمم کے حوالہ کردیا (ص ۲۵۴) جس سے مالک بن نویرہ کو قتل کرکے انھوں نے شادی کرلی تھی، ام متمم کو انھوں نے تاکید کردی کہ مُجاعہ کے ساتھ اچھا برتاؤ کریں"۔ مُجاعہ نے خالدؓ سے کہا: "جس کو تم سے اندیشہ ہوگا وہ کیا آج اور کیا کل تم سے برابر ڈرتا رہے گا اور جس کو تم سے بھلائی کی امید ہوگی وہ کیا آج اور کیا کل وہ ہر وقت تم سے بھلائی ہی کی توقع رکھے گا؛ مجھے تم سے امید بھی ہے اور بیم بھی، تم کو معلوم ہے کہ میں رسول اللہؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر اُن کے ہاتھ پر وفاداریٔ اسلام کی بیعت کرچکا ہوں، پھر وطن لوٹا اور بدستور اسلام پر قائم ہوں، اگر کوئی جھوٹا مدعی ہمارے درمیان پیدا ہو تو اسکی ہم پر کیا ذمہ داری ہے؟ لَا تَزِرُ وَازِرَۃٌ وِّزْرَ اُخْرٰی۔ "تم نے میرے ساتھیوں کے مارنے میں بڑی عجلت کی، جلدی میں اکثر غلط کام ہوتے ہیں"۔ خالدؓ: "مُجاعہ، تم نے وہ مذہب چھوڑ دیا ہے جو کل اختیار کیا تھا، تم جیسے چوٹی کے معزز آدمی کا اُس کذاب کی نبوت پر خاموش رہنا، اس کی نبوت تسلیم کرنے کے برابر ہے۔ ...... تم نے وہ روش کیوں نہ اختیار کی جس پر تمہاری گرفت نہ ہوتی، تم نے بنو حنیفہ کو اسلام کی وفاداری پر قائم رکھنے کے لئے دوسرے لوگوں کی طرح تقریریں کیوں نہ کیں، جیسے ثمامہ بن اثال اور عُمیر یشکری، اگر تم کہو کہ مجھے بنو حنیفہ کی طرف سے اندیشہ تھا تو تم میرے پاس کیوں نہ چلے آئے، یا تم نے مجھے خط کیوں نہ لکھا، یا میرے پاس کوئی قاصد کیوں نہ بھیجا، اہلِ بُزاخہ سے میری جنگ اور اُن کی

شکست فاش کا حال تم کو معلوم تھا اور یہ بھی کہ میں فوج کے ساتھ تمہاری طرف بڑھا آرہا ہوں"؟ مجاعہ:"میری سب تقصیریں معاف کر دو تو بہتر ہے"۔ خالدؓ: "میں نے تمہاری جان بخشی کی لیکن مسیلمہ کے بارے میں تمہاری خاموشی سے ہنوز میرے دل میں تمہاری طرف سے شبہ ہے اور میں تم کو گرفتار رکھوں گا"۔ مجاعہ: "تم نے میری جان بخش دی تو اب مجھے قید کا خوف نہیں ہے"۔ خالدؓ جب کہیں پڑاؤ ڈالتے تو مجاعہ کو بلاتے اور اس کے ساتھ کھانا کھاتے اور باتیں کرتے۔ ایک دن انھوں نے مجاعہ سے پوچھا "یاد ہو تو بتاؤ مسیلمہ کیسا کلام سنایا کرتا ہے"۔ مجاعہ نے اس کی مزعومہ وحی کی کچھ رجزیہ آیتیں سنائیں"۔ خالدؓ: "تم سمجھ دار اور معزز آدمی ہو، کلام اللہ سنو اور پھر دشمن خدا کا کلام دیکھو جس سے وہ قرآن کا مقابلہ کرتا ہے"۔ خالدؓ نے مجاعہ کو سبح اسم ربک الاعلیٰ والی آیت تلاوت کرکے سنائی"۔ مجاعہ: "ایک بحرنی عرب مسیلمہ کا بڑا مقرب تھا، وہ ہمارے پاس آتا اور کہتا: تمھارا برا ہو اے اہلِ یمامہ، تمھارا یہ لیڈر بخدا کذاب ہے، میرا خیال ہے کہ تم اس سے میرے تقرب کو دیکھتے ہوئے اس کے بارے میں میری رائے کو غلط بیانی پر محمول نہیں کروگے، بخدا وہ دروغ باف اور باطل فروش ہے"۔ خالد: اس بحرنی نے کیا کیا؟ مجاعہ: "وہ بھاگ گیا" وہ برابر مسیلمہ کی پول کھولا کرتا تھا، اس کو اندیشہ ہوا کہ کہیں مسیلمہ مار نہ ڈالے، اس لئے وہ بھاگ کر نجد چلا گیا"۔ خالد: "اس مقرب کی باتوں سے بھی بنو حنیفہ کی آنکھیں نہ کھلیں، اس خبیث کی کچھ اور دروغ بافیاں سناؤ"۔ مجاعہ: أخرج لكم حنطة وزانا وس طبا وتمرا"۔ خالدؓ: "اور تم اس کلام کو منزل من اللہ سمجھتے رہے"؟ مجاعہ: "اگر اس کو حق نہ سمجھتے تو دس ہزار سے زیادہ جانباز اس کے جھنڈے تلے جمع نہ ہو جاتے۔ ان سے کل تمہارا مقابلہ ہوگا"۔ خالد: "خدا ہماری مدد کرے گا اور اسلام کا بول بالا ہوگا، ان کا مقابلہ دراصل خدا اور اسلام سے ہے۔

کتاب اُموی میں ہے: پھر خالدؓ روانہ ہوئے اور یمامہ کی ایک وادی میں اپنا خیمہ لگایا، بنو حنیفہ مسیلمہ کے ساتھ مسلمانوں کا مقابلہ کرنے نکل آئے۔ عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ: جب خالدؓ یمامہ کے قریب پہنچے اور عقربا میں پڑاؤ ڈالنے کا فیصلہ کیا تو انھوں نے ہراول دستے آگے بھیج دیئے، انھوں نے واپس آکر خبر دی کہ مسیلمہ اور اس کی فوج پہلے ہی سے عقربا میں خیمہ زن ہے، خالدؓ نے اپنے مشیروں سے صلاح کی کہ آیا یمامہ کی طرف پیش قدمی کریں یا خود بھی عقربا جا کر خیمہ لگائیں۔ طے پایا کہ عقربا کا رُخ کیا جائے، خالدؓ اپنی کل

فوج کے ساتھ روانہ ہوئے اور عقربا جا کر اترے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ پہلے خالدؓ نے عقربا میں اپنا کیمپ لگایا اور پھر مسیلمہ نے اور ایک قول یہ ہے کہ دونوں بیک وقت وہاں فروکش ہوئے۔" راویوں کا بیان ہے کہ مسلمان برابر رجال بن عنفوہ کے بارے میں پوچھ گچھ کرتے رہے تھے' عقربا پہنچکر انھوں نے دیکھا کہ وہ مسیلمہ کی ہراول فوج کا سالار ہے' انھوں نے اس کو خوب لعنت ملامت کی' جب خالدؓ اپنا کیمپ لگا چکے اور بنو حنیفہ نے اپنی صفیں درست کر لیں تو خالدؓ اپنی صفوں کی طرف گئے اور زید بن خطاب کو اپنا جھنڈا دے کر آگے بڑھایا، اور انصار کا جھنڈا ثابت بن قیس بن شماس کے حوالہ کیا، وہ اس کو لیکر بڑھ گئے' اپنے میمنہ پر حذیفہ بن عتبہ بن ربیعہ کو اور میسرہ پر شجاع بن وہب اور گھوڑا فوج پر براء بن مالک کو مقرر کیا، پھر براء کو ہٹا کر ان کی جگہ اسامہ بن زید کو مامور کیا' اس کے بعد انھوں نے اپنے خیمہ میں ایک تخت بچھوایا اور اس پر لیٹ کر مجاعہ جو ام تمیم کی حراست میں تھے نیز ممتاز صحابہ سے باتیں کرنے لگے بنو حنیفہ تلواریں سونتے آگے بڑھے اور سارا دن بڑھتے رہے' تلواریں دیکھ کر خالدؓ بولے: خوش ہو جاؤ مسلمانو! خدا نے دشمن کو ٹھکانے لگا دیا، اس کا دور سے تلواریں سونتنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ تم سے ڈرتا ہے اور اس کے معنی ہیں یقینی بزدلی اور شکست۔" مجاعہ: "ہرگز نہیں ذرا غور سے دیکھو ابو سلیمان! یہ ٹھنڈی تلواریں ہیں۔ اس ڈر سے کہ کہیں وہ آج صبح کی سردی سے ٹوٹ نہ جائیں بنو حنیفہ ننگا کر کے دھوپ دکھا رہے ہیں۔" جب بنو حنیفہ مسلمانوں کے قریب آئے تو انھوں نے للکار کر کہا "واضح ہو کہ ہم نے تلواریں نہ تو تم کو ڈرانے کے لئے سونتی ہیں، نہ اس کی وجہ بزدلی ہے بلکہ بات یہ ہے کہ وہ ہندی لوہے راسٹیل کی ہیں' صبح ٹھنڈی تھی، ہمیں اندیشہ ہوا کہ کہیں ٹوٹ نہ جائیں اس لئے ہم نے مناسب سمجھا کہ تم سے لڑنے تک ان کو سینک لیں عنقریب تم ان کی گرمی محسوس کرو گے۔" سخت لڑائی ہوئی، دونوں فریق بڑی پامردی سے ڈٹے رہے' ان کے بہت سے لوگ مرے اور بہت سے گھائل ہوئے' مسلمانوں میں پہلے مقتول مالک بن اُزور تھے جن کو محکم بن طفیل نے مارا، پرانے اور قرآن خوان صحابہ کو دشمن نے بری طرح گھیر لیا، معدودے چند کو چھوڑ کر وہ سب کھیت رہے' دونوں فریق کئی بار پسپا ہوئے' مسلمان مشرکوں کے اور مشرک، مسلمانوں کے کیمپ میں کئی بار گھس آئے' جب مسلمان اپنا

کیمپ چھوڑ کر پسپا ہوئے اور بنو حنیفہ اس میں گھس پڑے تو انھوں نے چاہا مجاعہ کو لے جائیں، لیکن چونکہ اس کے بیڑیاں پڑی تھیں اور مسلمانوں کی ترکتاز بھی برابر جاری تھی، وہ لے جانے میں کامیاب نہ ہوئے۔ جوابی حملہ کر کے جب مسلمان پھر کیمپ پر قابض ہوئے تو وہ یہ کہتے ہوئے مجاعہ کو قتل کرنے جھپٹے: "قتل کر دو، دشمنِ خدا کو، ان کا سرغنہ ہے وہ، اگر بنو حنیفہ کی اس تک رسائی ہو گئی تو وہ اس کو لے جائیں گے"۔ مسلمانوں نے مجاعہ پر تلوار سونتی تو خالدؓ کی بیوی ام متمم نے اپنے جسم کی اوٹ میں اس کو لے لیا اور کہا "ہٹو یہ میری پناہ میں ہے"۔ مُجّاعہ نے بھی کئی بار ام متمم کو بنو حنیفہ سے بچایا تھا جب خالدؓ نے مجاعہ کو ام متمم کے حوالہ کر کے اس کے ساتھ حسنِ سلوک کی تاکید کی تھی تو مجاعہ نے ام متمم سے کہا تھا: کیا تم مجھ سے عہد کرو گی کہ اگر میری طرف کے لوگ فتحیاب ہوں تو تم میری پناہ میں رہو گی اور اگر تمھارے لوگ فتحیاب ہوں تو تم مجھے اپنی پناہ میں لو گی"، ام متمم نے یہ عہد کر لیا تھا۔ (باقی)

۱۸۵۷ء کا تاریخی روزنامچہ

۱۸۵۷ء کے واقعات پر ہندوستان و پاکستان میں متعدد کتابیں لکھی گئیں اور لکھی جا رہی ہیں۔ لیکن یہ روزنامچہ اپنی مختلف خصوصیات کے لحاظ سے ایک عجیب تاریخی دستاویز ہے۔ روزنامچہ لکھنے والے عبد اللطیف ہیں جنھوں نے قلعہ دہلی کا آنکھوں دیکھا حال صاف شستہ اور موثر انداز میں سپردِ قلم کیا ہے۔ اس روزنامچے میں بعض ایسی معلومات بھی ملتی ہیں جو پہلی بار اسی روزنامچہ کے ذریعہ سامنے آئی ہیں۔ اس کو پڑھ کر ۱۸۵۷ء کے سبق آموز اور عبرتناک تاریخی ہنگامہ کے چشم دید حالات و واقعات کا نقشہ ایک خاص ترتیب کے ساتھ سامنے آجاتا ہے۔

کتاب کے مرتب مشہور فاضل اور مورخ خلیق احمد صاحب نظامی ہیں جن کی تاریخی بصیرت مسلمات کا درجہ رکھتی ہے۔ شروع میں ڈاکٹر یوسف حسین صاحب پرو وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڈھ کے پیش لفظ کے علاوہ خلیق احمد صاحب کا نہایت جامع اور بصیرت افروز مقدمہ بھی ہے اس کے بعد اصل روزنامچہ کا فارسی متن اور پھر اس کا سہل و شگفتہ اردو ترجمہ، صفحات ۲۱۶ تقطیع ۲۰×۲۶ قیمت غیر مجلد تین روپے پچاس نئے پیسے۔ مجلد چار روپے پچاس نئے پیسے۔

"خلافتِ معاویہؓ ویزید"

"ایک جائزہ"

از:- جناب مولانا مجاہد الاسلام القاسمی، مدرس مدرسہ جامعہ رحمانی خانقاہ مونگیر،

مولانا محمود احمد عباسی صاحب کی تالیف "خلافت معاویہ ویزید" اس وقت پورے ملک میں محلِ بحث و نظر بنی ہوئی ہے۔ راقم الحروف نے بھی اس کتاب کا مطالعہ کیا اور جو کچھ محسوس کیا اسے پیش کر دینا ضروری سمجھتا ہے۔

کتاب کی ابتدا "عرض مؤلف" سے ہوتی ہے۔ مصنف نے پیش لفظ میں جہاں عہد بنو امیہ کی برکات پر روشنی ڈالی ہے۔ وہاں تمام مستند تاریخوں کو درجۂ استناد کو بھی چیلنج کیا ہے۔ مصنف کے نقطۂ نظر سے بنو امیہ کے بارے میں دوسری صدی ہجری میں وضعی روایات اور من گھڑت افسانوں کا پہاڑ کھڑا کر دیا گیا۔ اس طرح اسلامی تاریخ کی جتنی معتمد کتابیں ہیں ان کو بیک جنبش قلم نکال دیا گیا ہے۔ اگر مصنف کے اس نقطۂ نظر کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر نہایت سہولت کے ساتھ تاریخ کے ان تمام اہم واقعات کا انکار کیا جا سکتا ہے جن پر شک و وہم کا کوئی گذر نہیں۔ تحقیق و تنقید کا یہ طریقہ تو صحیح ہے کہ "مخالف و موافق" آراء و اقوال کو سامنے رکھ کر اصولِ روایت اور اصولِ درایت کی بنیاد پر سچ کو جھوٹ سے الگ کیا جائے۔ اور صحیح صورتِ حال کی تحقیق کی جائے، لیکن تحقیق کا یہ طریقہ بالکل انوکھا ہے کہ ایک رائے پہلے سے قائم کر لی جائے۔ پھر اگر اس مزعومہ نقطۂ نظر کے خلاف کوئی بات کسی مصنف نے لکھدی ہے تو اس روایت کو ناقابلِ اعتبار ٹھہرانے کی خاطر اس تصنیف اور اس کے تمام مواد کو غلط قرار دیا جائے "تاریخ طبری" یا اس طرح کی دوسری تاریخیں ظاہر ہے کہ انسانوں کی لکھی ہوئی کتابیں ہیں، جن کی پیش کردہ معلومات کو لاریب فیہ کی سند حاصل نہیں ہے

ان میں صحیح غلط کا احتمال ہے بنا بریں صحیح طریق کار یہ ہے کہ ان "روایات" پر جرح و نقد کیا جائے اور صحیح کو غلط سے الگ کیا جائے لیکن اگر ان تمام روایات کو غلط قرار دینے کے لئے امام ابن جریر طبری جیسے امام اہل سنت والجماعت پر "شیعی اور غالی شیعی" کا لیبل لگا دیا جائے تو اسے صحیح طریق کار نہیں کہا جا سکتا۔

مصنف نے اس پوری جماعت مورخین میں سے صرف "ابن خلدون" کو بخشا ہے۔ اور ان پر اپنے اعتماد کا اظہار کیا ہے۔ لکھتے ہیں۔

"البتہ ایک منفرد مثال علامہ ابن خلدون کی ہے جنھوں نے اپنے شہرۂ آفاق مقدمۂ تاریخ میں بعض مشہور وضعی روایات کو نقد و درایت کے معیار سے پرکھنے کی کوشش کی ہے۔ اور نام نہاد مورخین کے بارے میں صاف کہا ہے کہ تاریخ کو خرافات اور واہی روایات سے انھوں نے لتھیڑ ڈالا۔ (ف)"

صا سے مولوی علی احمد عباسی کے قلم سے "تعارف" ہے اس میں بھی تاریخ کو دوسری صدی ہجری میں وضعی روایات سے بھر دینے اور تاریخ اسلام کو مسخ کر دینے کا الزام قائم کیا گیا ہے اور پھر سبائی تحریک کی تاریخ بیان کی گئی ہے۔ پھر جناب تمنا عمادی کا لکھا ہوا مقدمہ ہے۔ اس میں ان تعصبات اور غلو پر تبصرہ کیا گیا ہے جو تاریخی روایات پر اثر انداز رہے ہیں۔ اس کے بعد اصل کتاب شروع ہوتی ہے۔

اصل کتاب کے بنیادی مباحث یہ ہیں کہ یزید خلیفہ عادل ہے، وہ اعلیٰ کردار، بلند کیرکٹر اور مختلف خوبیوں کا حامل تھا، اس کی خلافت جائز تھی، اس پر تمام صحابہؓ کا اتفاق تھا۔ اور حضرت حسین بن علیؓ کا خروج قطعاً جائز نہیں تھا۔ ان کے خروج کی حیثیت "خلیفہ عادل کے مقابلے میں کسی باغی کے خروج" کی ہے۔ ان کا قتل محض ایک اتفاقی واقعہ تھا، جو خود ان کے سبائی ساتھیوں کی وجہ سے پیش آگیا۔

کتاب میں ضمنی طور پر کہیں کہیں خود حضرت علیؓ پر بھی بے جا نقد کیا گیا ہے۔ حضرت امیر معاویہؓ سے موازنہ کرتے ہوئے کہیں لکھا گیا ہے کہ "حضرت علیؓ کی بیعت ہی مکمل نہیں ہوئی تھی"۔ "انھوں نے کبھی کوئی ملک فتح نہ کیا"، "ان کے زمانہ میں کبھی جہاد نہ ہوا"، "اپنے زمانۂ خلافت میں کبھی انھوں نے حج نہ کیا۔ اور نہ امارت حج کے فرائض ادا کئے"، "یہی نہیں بلکہ ان کی اولاد میں سے بھی کبھی کسی نے امارت حج کے فرائض ادا نہیں کئے۔ بخلاف حضرت معاویہؓ کے اور ان کے لائق فرزند امیر یزید کے کہ انھوں نے تین بار امارت حج کے فرائض

ادا کئے وغیرہ وغیرہ۔

اس طرح بعض جگہ تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مصنف حضرت علیؓ پر حضرت معاویہؓ ہی کو نہیں بلکہ یزید کو بلند کرنا چاہتے ہیں۔ ایک جگہ حضرت معاویہؓ کے فضائل کا ذکر کرتے کرتے سیاست وحکومت حضرت عمرؓ سے بھی انھیں بڑھا دیتے ہیں۔

صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بارے میں تمام علماء سلف کا یہ عقیدہ رہا ہے کہ ہم ان کے باہمی نزاعات کے بارے میں "کف لسان" کریں، اور خواہ مخواہ کے لئے "تفضیل وموازنہ" کی بحثوں سے اپنے زبان وقلم کو آلودہ نہ کریں۔

ابوبکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ وعلیؓ، معاویہؓ وعمرو بن العاصؓ، طلحہؓ وزبیرؓ، حسینؓ وحسنؓ، یہ سب آفتاب وماہتاب تھے۔ ان سب نے آفتابِ نبوت سے روشنی حاصل کی تھی، اور سب ہمارے لئے "شمع ہدایت" تھے، قرآن کریم نے انھیں

رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ

کا امتیاز بخشا۔ اور جناب رسالت مآبؐ نے

اصحابی کالنجوم، بایھم اقتدیتم اھتدیتم

فرما دیا۔

انہیں حضرات کی جدوجہد نے دین کو محفوظ ومامون شکل میں ہم تک پہنچایا۔ اور ان کا یہ احسان قیامت تک امت کے سر پر رہے گا۔ تمام محتاط اہل قلم نے صحابۂ کرامؓ کو ان کے باہمی نزاعات میں مخلص تسلیم کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ حضرات اپنی اجتہادی رایوں پر عامل تھے۔ ظاہر ہے کہ ان کا اختلاف ظنی مسائل میں ہوا ہے۔ اور وہ ان مسائل میں اجتہاد کے مجاز تھے۔ ان کی بلند کرداری، للّٰہیت، خلوص اور خدا پرستی کی سچی زندگی اس پر شاہد ہے۔ کہ صحابہؓ اپنی خواہش نفس کے پیرو نہیں تھے۔ وہ اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے ہر ہر جزئیہ میں صرف "رضائے الٰہی" کو سامنے رکھتے تھے۔ یہی ان کا مطمح نظر تھا، اور یہی ان کا نصب العین

بہر حال کتاب کے جن بنیادی مباحث پر گفتگو کرنی ہے۔ ان کے تجزیہ سے پہلے ضروری ہے کہ اس کے

کچھ اقتباسات پیش کئے جائیں۔ اور نتائج نکال کر گفتگو کی جائے، مصنف ص۴۷ پر تحریر فرماتے ہیں۔

"ہم عصر حضرات کو جن میں کثیر تعداد صحابہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور تابعین کرام کی شامل تھی امیر یزید کی سیرت اور کردار میں کوئی خامی ایسی نظر نہیں آتی تھی جس کی بنا پر عقد بیعت خلافت ناجائز ٹھہرے یا بعد بیعت ان کے خلاف خروج وبغاوت کا جواز نکالا جائے"۔

ص۴۹ پر لکھا ہے

"علم وفضل، تقویٰ وپرہیزگاری، پابندی صوم وصلوٰۃ کے ساتھ امیر یزید حد درجہ کریم النفس، حلیم الطبع، سنجیدہ ومتین تھے"۔

ص۶۰ پر دیکھئے

سیرت امیر یزید کا یہ مختصر سا تذکرہ اس سلسلہ میں کیا گیا ہے کہ ان کے کردار میں کوئی ایسی خامی نہیں تھی کہ ان کے خلاف خروج کا جواز نکالا جا سکتا

ص۶۶ پر تحریر ہے

"نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور احکام شریعت کی تصریحات سے واضح ہے کہ حضرت حسین رضؓ کے امیر یزید کے خلاف اقدام خروج کا جواز مطلق نہ تھا"۔

"مصنف نے یزید کے ایک شعر سے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ حضرت حسین رضؓ نے بھی امیر المومنین معاویہ رضؓ کی زندگی میں امیر یزید کی ولیعہدی کی بیعت کی تھی۔ ص۵۶

اور اپنے اس دعویٰ کی تائید میں ایک یورپین مورخ دوزی کے جملے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"آزاد اور بے لاگ مورخین نے حضرت حسین رضؓ کے اقدام خروج کے سلسلے میں اسی بات کو بیان کیا ہے۔ مشہور مورخ دوزی کا ایک فقرہ اس بارے میں قابلِ لحاظ ہے، وہ لکھتا ہے:۔

ایرانی شدید تعصب نے اس تصویر میں خدوخال بھرے اور حضرت حسین رضؓ کو بجائے ایک معمولی قسمت آزما کے جو ایک انوکھی لغزش وخطائے ذہنی اور قریب قریب غیر معقول حُبِّ جاہ کے کارن ہلاکت کی جانب تیز گامی سے رواں دواں ہوں، ولی اللہ کے روپ میں پیش کیا ہے۔ ان کے ہم عصروں میں اکثر وبیشتر

انھیں ایک دوسری نظر سے دیکھتے تھے۔ وہ انھیں عہد شکنی اور بغاوت کا قصوروار خیال کرتے تھے۔ اس لئے کہ انھوں نے حضرت معاویہؓ کی زندگی میں یزید کی ولیعہدی کی بیعت کی تھی اور اپنے حق یا دعوائے خلافت کو ثابت نہ کر سکے ص۶۔"

اسی طرح ص۹۰ پر "اقدام خروج کی غلطی" کے عنوان کے تحت تحریر فرماتے ہیں "کردار خلیفہ میں کوئی خامی یا برائی ایسی نہ تھی کہ اس کے خلاف خروج کا جواز نکالا جاسکتا ص۹۰"

پھر ص۹۱ پر جو کچھ لکھتے ہیں۔ اسے غور سے پڑھا جائے۔

اب اگر بالفرض یہ ثابت کر دیا جائے کہ حضرت حسینؓ نے اپنے موقف سے رجوع نہیں کیا تھا تب بھی دینی زاویۂ نگاہ سے امیر المومنین پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا بلکہ اس سے پہلے جو واقعات گذر چکے ہیں ان کی روشنی میں ایسا اعتراض بھی حکومت پر عائد نہیں ہوتا۔ جیسا کہ حضرت علی مرتضیٰؓ پر۔

حضرت علیؓ کی بیعت مکمل نہیں ہوئی تھی۔ امت کی بڑی اکثریت ان کی بیعت میں داخل نہیں ہوئی تھی۔ ان کے خلاف جو حضرات کھڑے ہوئے وہ بڑی جمعیت رکھتے تھے۔ ان کے قبضہ میں ملک تھے، اور لاکھوں انسانوں کی حمایت انھیں حاصل تھی۔ پھر ایسا خلیفہ جسے جمہور کی حمایت حاصل نہ ہو جب شرعاً اس کا مجاز ہے کہ اپنے مخالفوں کے خلاف تلوار اٹھائے تو امیر یزید جو متفق علیہ خلیفہ تھے۔ جن کا پرچم تمام عالم اسلام پر لہراتا تھا۔ جن کی بیعت میں سیکڑوں صحابہ کرام خصوصاً حضرت عبداللہ بن عباسؓ نیز حضرت حسینؓ کے بھائی حضرت محمد بن علیؓ (ابن الحنفیہ) جیسی مقتدر اور مقدس ہستیاں داخل تھیں۔ وہ اس کے مجاز کیوں نہیں کہ اپنے خلاف خروج کرنے والوں کا مقابلہ کریں۔ ص۱۷۹

حاصل یہ ہوا کہ حضرت علی بن ابی طالبؓ "جن کی بیعت مکمل نہیں ہوئی تھی، امت کی بڑی اکثریت ان کے خلاف تھی، اور جمہور امت کی حمایت حاصل نہیں تھی" اگر حضرت معاویہؓ اور حضرت عائشہؓ کے خلاف کارزائی کر سکتے ہیں۔ تو شرعاً یزید کو "جو متفق علیہ عادل خلیفہ تھا۔ جس کی حکومت کا پرچم تمام عالم اسلامی پر لہراتا تھا،" اس کا حق کیوں نہیں کہ وہ حضرت حسینؓ پر تلوار اٹھائے جو حکومتِ عادلہ سے بغاوت کے مجرم تھے۔

آگے مصنف نے خود واضح کیا ہے:-

حضرت علی مرتضیٰؓ کی تلوار اگر ام المومنین عائشہؓ کے خلاف بے نیام ہو سکتی ہے ..... تو حضرت حسینؓ کے خلاف تلوار کیوں نہیں اٹھائی جا سکتی۔

اس کے بعد مصنف نے حضرت حسینؓ کی دعوت اور تحریک کی بنیاد کو ان الفاظ میں واضح کیا ہے "جن کی (حضرت حسینؓ کی) دعوت محض یہ تھی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نواسہ اور حضرت علیؓ کا فرزند ہونے کی حیثیت سے خلیفہ انہیں بنایا جائے۔"

اس طرح حضرت حسین بن علیؓ مصنف کے نقطۂ نظر سے محض خاندانی اور نسلی فضائل کی بنیاد پر یزید کے خلاف دعوت خلافت لے کر اٹھے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ اسلام اس طرح کے دعاوی تسلیم کرنے کے لئے قطعاً تیار نہیں ہے۔ اسی لئے مصنف کے خیال میں حضرت حسینؓ ایک حکومتِ عادلہ اور خلافت صحیحہ کے باغی تھے لیکن اس جرمِ بغاوت کے باوجود شروع سے ان کے خلاف کوئی سخت کارروائی نہیں کی گئی خود لکھتے ہیں "باوجود اس کے ان کے خلاف شروع سے متشددانہ کارروائی نہیں کی گئی" صفحہ ۱۸۰

ان اقتباسات اور کتاب میں پھیلے ہوئے دوسرے خیالات کی روشنی میں مصنف کے تصورات کا خلاصہ یہ ہے

الف :- یزید علم و فضل، تقویٰ و پرہیزگاری کا جامع تھا، صوم و صلوٰۃ کی پابندی کے ساتھ صدر درجہ کریم النفس، حلیم الطبع، سنجیدہ و متین تھا خلافت کے لئے جن صفات کی ضرورت ہے وہ اس میں بدرجہ اتم اس میں موجود تھیں۔

ب :- ان سب باتوں کے بعد وہ خلیفہ منتخب ہوا۔

ج :- صحابۂ کرامؓ اور جمہور اصحاب حل و عقد اس کی خلافت پر متفق تھے اور کردار یزید میں کوئی ایسی خامی نہ پاتے تھے جس کی بنیاد پر اس کے خلاف خروج کو جائز کیا جائے۔

د :- ایسے عادل اور متفق علیہ خلیفہ کے خلاف خروج شرعاً حرام ہوگا اور اسے خلافتِ عادلہ کے خلاف بغاوت کہا جائے گا۔

س :- ان مقدمات کی روشنی میں ظاہر ہے کہ مصنف کے نقطۂ نظر سے حضرت حسینؓ کا اقدام خروج

حرام ہوگا اور بغاوت۔ اور چونکہ حضرت حسینؓ نے ۔۔۔۔۔ حضرت معاویہؓ کی حیات میں یزید کی ولی عہدی کی بیعت بھی کرلی تھی۔ اس لئے وہ شرعاً غدر اور نقض عہد کے مجرم تھے۔

س :۔ ان سب امور سے زیادہ اہم جرم ان پر یہ عائد ہوتا ہے۔ کہ انھوں نے اپنی دعوت اور تحریک کی بنیاد ہی ایک ایسی غلط بات پر رکھی جو قطعاً شریعتِ اسلامی کی روح کے خلاف ہے اسلام آیا ہی تھا نسلی اجارہ داری کو مٹانے اور اُسے جڑ سے اکھیڑنے۔ پس حضرت حسینؓ کا مطالبہ خود مصنف کے الفاظ میں ایسا نہ تھا کہ "نہ کتاب اللہ سے اس کی کوئی سند پیش کی جاسکتی ہے، نہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے، نہ تعامل خلفائے راشدین اور نہ عزائم اہلِ بیت سے" (ص۱۸)

لیکن ان سب جرائم کے باوجود حکومتِ وقت نے "ان کے خلاف شروع سے متشددانہ کارروائی نہیں کی"۔ حضرت حسینؓ کربلا پہنچے اور ان کی ملاقات اس فوجی دستہ سے ہوئی جو ہتھیار رکھوانے کی غرض سے ڈیرہ ڈالے ہوئے تھا۔ حضرت حسینؓ کے ساتھیوں نے جو سبائی ذہنیت رکھتے تھے۔ اس دستہ پر حملہ کردیا اور اچانک جنگ چھڑ گئی اور یہ واقعہ محزون پیش آگیا۔

اس کتاب کے مطالعہ کے بعد راقم الحروف نے جو کچھ محسوس کیا۔ وہ یہی امور ہیں۔ اور مجھے امید ہے کہ تمام اہلِ انصاف اس احساس میں شریک ہوں گے۔ کتاب کے پیش کردہ مندرجہ بالا تصورات حق ہیں۔ یا باطل؟ اس کے فیصلہ کی ایک راہ یہ ہے کہ ہم تاریخ کی کتابوں کی طرف رجوع کریں۔ اس سلسلہ میں تاریخ کی تمام کتابیں واضح نظریات پیش کرتی ہیں۔ لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا مصنف کو عام کتب تاریخ پر اعتماد نہیں ہے۔ ہاں ان کو ان تمام کتب تاریخ میں ابن خلدون پر اعتماد ہے، جیسا کہ مصنف کی تصریح گذشتہ صفحات میں گذر چکی ہے۔ ایک اور جگہ رقم طراز ہیں۔

علّامہ موصوف نے ولایت عہد کی بحث میں امیر یزید کی ولیعہدی کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے۔ وہ اسی کتاب میں دوسری جگہ درج ہے۔ اس کے پیش نظر راقم الحروف کا یہ استنباط شاید غلط نہ ہو کہ تنہا وہی ایک مورخ ہیں جنھوں نے دیگر وضعی روایات کی طرح سانحہ کربلا کی موضوعات کو اسی معیار سے جانچنے کی کوشش کی تھی جس کی یادداشت میں، ان کی کتاب کے تمام نسخوں سے صرف یہی تین ورق ۔۔۔۔ جو

اس حادثہ کے بارے میں تھے ایسے غائب۔ ہوئے کہ آج تک کسی فرد بشر کو چار دانگ عالم میں دستیاب نہ ہوسکے (۲۰ عرضِ مؤلف)"

مصنف کا یہ استنباط کس حد تک صحیح ہے۔ اس سے بحث نہیں۔ یہاں تو صرف یہ عرض کرنا ہے کہ مصنف کو ابن خلدون پر پورا بھروسہ ہے اس لئے ہم دوسری تاریخوں کا سہارا لینے کے بجائے خود "ابن خلدون" کی رائے مذکورہ بالا مسائل کے بارے میں دیکھنا چاہتے ہیں۔

کیا یزید عادل، متقی اور پرہیزگار تھا — علامہ ابن خلدون نے اپنے شہرہ آفاق مقدمہ تاریخ میں (جو ان کی تاریخی معلومات اور تحقیقات کا نچوڑ ہے) اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے کہ تمام صحابہ شمع ہدایت تھے۔ ان کی عدالت، ان کا تقویٰ اور ان کا اخلاص محتاج بحث و نظر نہیں وہ اس سے بہت بالاتر ہیں کہ ان کے بارے میں نفسانیت کا وہم بھی کیا جائے۔ اس لئے حضرت امیر معاویہؓ کا یزید کو ولی عہد بنانا بھی دینی مصلحت سے تھا۔ اور ان مباحث کی تفصیلات کا ذکر کرتے ہوئے آخر میں لکھا ہے۔

وعرض ھنا امور تدعو الضرورۃ الیٰ بیان الحق فیھا (۱۷۶)	یہاں چند معاملات ایسے ہیں جن کے بارے میں حق کا واضح کردینا ضروری ہے۔

اس سلسلے میں پہلا سوال کیا ہے؟ اور ابن خلدون نے اسے کس طرح حل کیا ہے؟ ذرا غور سے سنئے وہ کہتا ہے

فالاول منھا ما حدث فی یزید من الفسق ایام خلافتہ۔ (۱۷۶)	پہلا مسئلہ تو یزید کے فسق کا ہے۔ جو اس کے زمانۂ خلافت میں پیدا ہوگیا تھا۔

خلاصہ یہ ہے کہ جب یزید فاسق تھا۔ تو حضرت معاویہؓ جیسے مخلص صحابی نے اسے ولی عہد کیوں بنایا؟ اس کا ضرور خیال رکھئے کہ ابن خلدون ما حدث من الفسق (یزید کے فسق) کا جزم و یقین کے ساتھ ذکر کرتا ہے مایروی (روایت کیا جاتا ہے) مایقال (کہا جاتا ہے) ما ینسب (فسق کی اس کی طرف نسبت کی جاتی ہے) یا اس طرح کے دوسرے الفاظ استعمال نہ کئے جس سے یہ سمجھا جاتا کہ ان کے نزدیک یہ روایات کمزور اور واہی ہیں۔

دسمبر ۱۹۵۹ء

الغرض اگر فسق یزید کی روایتیں واہیات و مخترعات تھیں تو اس کا صاف جواب یہی تھا کہ ابن خلدون ان روایتوں پر نقد کرتے ۔ جیسا کہ ان کی عادت ہے ۔ لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا ۔ بلکہ انھیں دوسرے جواب کا سہارا لینا پڑا ۔ وہ لکھتے ہیں ۔

فایاک ان تظن بمعاویة رضی اللہ	ہرگز ہرگز تم حضرت معاویہؓ کے بارے میں یہ گمان
عنه انه علم ذالک من یزید فانه	مت کرنا کہ وہ یزید کے اس فسق سے واقف تھے
اعدل من ذلک و افضل	(اور انھوں نے اس کو پھر بھی ولی عہد بنا دیا)
(۱۷۶)	وہ اس سے بالاتر اور بلند ہیں ۔

یزید کو ابن خلدون عدالت و تقویٰ کے اعلیٰ مدارج پر سمجھتے ہیں ، یا فسق و فجور کا مرتکب ۔ اس کا اندازہ تو مندرجہ بالا جملوں ہی سے ہو جاتا ہے ۔ لیکن اگلے جملہ میں تو ابن خلدون نے اس کا بھی اعتراف کیا ہے کہ یزید کی طرف جو موسیقی اور گانے بجانے کی شوق کی نسبت کی جاتی ہے وہ صحیح ہے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی حیات ہی میں پیدا ہو چکی تھی ، اور حضرت معاویہؓ اس کی اس حرکت پر ملامت بھی کرتے تھے ۔

بل کان یعذله ایام حیاته فی	بلکہ حضرت معاویہؓ یزید کو اپنی زندگی میں غناء کے
سماع الغناء و ینهاه عنه	سننے پر ملامت کرتے تھے اور اس سے منع
(ص ۱۷۶)	فرماتے تھے ۔

ابھی تو مندرجہ بالا تصریح پر قناعت کیجئے ۔ آیندہ صفحات میں اس مسئلہ کی کچھ اور تفصیل آرہی ہے ۔

صحابہؓ کا موقف یزید کے بارے میں

مصنف نے بہت تفصیل سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ صحابہؓ یزید کی امارت پر خاموش ہی نہیں رہے ، بلکہ انھوں نے اس کی خلافت کو بخوشی قبول کیا ۔ مختلف عہدوں کو قبول کیا اس لئے کہ وہ یزید کو عادل و متقی خلافت کے لائق سمجھتے تھے ۔ ان کے خیال میں یزید کے کردار میں کوئی خامی نہیں تھی ۔ وغیرہ وغیرہ ۔

دیکھنا یہ ہے کہ صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا موقف خلافتِ یزید اور کردارِ یزید کے بارے میں کیا تھا؟ کیا وہ واقعۃً اس کی عدالت و تقویٰ کے معترف تھے۔ اور اسی لئے وہ حضرت حسینؓ کو اس اقدام سے روک رہے تھے۔ ابن خلدون یزید کے فسق اور اس کے بارے میں صحابۂ کرامؓ کا مسلک بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے۔

ولما حدث فی یزید ما حدث من الفسق اختلفت الصحابۃ حینئذ فی شانہ' (۱۷۷)

جب یزید میں فسق و فجور ظاہر ہوا تو اس وقت صحابہؓ کے مابین اس کے بارے میں اختلافِ رائے ہوا۔

خیال رکھئے کہ یزید کا فسق محتاجِ بحث مسئلہ نہ تھا۔ اختلاف ہوا تو اس میں کہ اس امام فاسق کے سلسلہ میں کیا طرزِ عمل اختیار کیا جائے؟

فمنھم من رای الخروج علیہ ونقض بیعتہ' من اجل ذلک کما فعل الحسینؓ وابن الزبیرؓ ومن اتبعھما فی ذلک (۱۷۷)

پس صحابہ کی ایک جماعت تو یزید کے خلاف خروج کرنے اور اس کے فسق و فجور کی وجہ سے بیعت توڑنے کی قائل تھی جیسا کہ حضرت حسینؓ اور ابن زبیرؓ نیز ان کے متبعین نے کیا

اور دوسری جماعت کا مسلک یہ تھا

ومنھم من اباہ

اور صحابہ کی دوسری جماعت خروج کی منکر تھی۔

کیوں؟ کیا اس لئے کہ "یزید کے کردار میں کوئی خامی نہیں تھی"؟ نہیں! بلکہ

لما فیہ من اثارۃ الفتنۃ وکثرۃ القتل مع العجز عن الوفاء بہ

اس لئے کہ اس سے فتنہ اٹھے گا اور قتل و قتال ہوگا، پھر حالات بھی ایسے نہیں ہیں۔ کہ یہ دعوت پوری ہوگی۔

اب ان صحابہ نے جو طرزِ عمل اختیار کیا ہے وہ بھی سنئے

فاقصروا عن یزید بسبب

اسی فتنہ و فساد کے خوف سے یزید کے خلاف

امر ذلک خروج سے احتراز کیا،

اور

اقاموا علی الدعاء بعد ایته اب وہ لوگ یزید کی ہدایت اور اس سے مسلمانوں

والراحة منه کی نجات کے لئے دعا کرنے میں مشغول ہو گئے

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا مسلک یزید کے بارے میں جو کچھ تھا، اس کا خلاصہ یہی ہوا۔ کہ فاسق اسے سبھی سمجھتے تھے، بعضوں نے اس بلاء سے نجات دلانے کے لئے خروج کیا، اور اپنی جانیں "حکومتِ عادلہ اور خلافتِ راشدہ" کے قیام کی جدو جہد میں قربان کر دیں، دوسری جماعت نے عام مسلمانوں کو فتنہ و فساد سے بچانے کی خاطر سکوت اختیار کیا۔ اور دعا کی راہ اختیار کی، ابن خلدون نے اس اختلاف رائے کا تذکرہ کرتے ہوئے بہت قیمتی جملے لکھے ہیں۔

والکل مجتهدون ولا ینکر علی احد یہ سب حضرات مجتہد تھے ان میں سے کسی پر نکیر

من الفریقین فمقاصدهم فی البر کرنا جائز نہیں، یہ بات طے شدہ ہے کہ ان سب

وتحری الحق معروفة. وفقنا الله حضرات کا نصب العین صرف نیکی اور حق ہوتا

الاقتداء بهم تھا۔ اللہ ان کی اقتدا کی ہمیں توفیق عطا

فرمائے، آمین

(۱۷۷)

حضرت حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کیوں خروج کیا؟ ان کی دعوت کیا تھی؟ کیا وہ محض نسلی نضیلت کی بنیاد پر دعوی خلافت لے کر اٹھے تھے

جیسا کہ عرض کیا گیا۔ محمود احمد عباسی صاحب کے نقطۂ نظر سے حضرت حسینؓ بن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی دعوت محض یہ تھی کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نواسے اور حضرت علیؓ کے بیٹے ہیں، اس لئے انہیں خلیفہ بنایا جائے لیکن افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ مصنف کا یہ نقطہ نظر ایسا نہیں ہے جس کی تائید میں کوئی تاریخی شہادت پیش کی جائے، بلکہ تاریخ کا جائزہ ہماری رہنمائی اس طرف کرتا ہے کہ حضرت حسینؓ کے اقدام کا نصب العین "خلافتِ عادلہ صحیحہ" کا قیام تھا، یزید کا فسق خلافتِ نبوت کو "خلافتِ قیصر و کسریٰ" سے بدل رہا تھا۔ یہ فسق گھر کی چار دیواریوں میں محدود نہ رہا تھا۔

بلکہ عوام الناس کے سامنے کھل چکا تھا، اس وقت حضرت امام حسین بن علیؓ کے اجتہاد نے اس طرف رہنمائی کی کہ اس "امام جائر" کے سامنے "حق کا اظہار" ضروری ہے۔ اور انھوں نے اس راہ میں اپنی جان دیدی۔

ابن خلدون لکھتا ہے۔

واما الحسين فانه لما ظهر فسق	حضرت حسینؓ کا معاملہ یہ ہوا کہ جب یزید کا فسق
يزيد عند الكافة من اهل	اس زمانہ کے تمام لوگوں کے سامنے کھل گیا تو
عصره بعثت شيعة اهل البيت	کوفہ کے طرفدار ان اہل بیت نے انھیں پیغام
بالكوفة للحسين ان ياتيهم فيقوموا	بھیجا کہ وہ ان کے پاس چلے آئیں اور یہ لوگ
بامره۔ (۱۸۰)	ان کی سرکردگی میں اٹھ کھڑے ہوں۔

اب یہاں دو چیزیں ہیں۔ ایک طرف خلیفہ کا فسق ہے جو تمام پبلک کے سامنے بے پردہ ہو چکا ہے۔ دوسری طرف اہل کوفہ کی دعوت ہے جو "تحریک" کے لئے شوکت کا سامان مہیا کرتی ہے۔ حضرت امام حسینؓ نے اپنے کو اس دعوت کا اہل سمجھا اور خروج کا فیصلہ کیا اور اہل کوفہ کے اس پیغام کو لبیک کہا۔ اب آپ غور کریں کہ کیا حضرت حسینؓ نے اس پکار پر لبیک محض اس لئے کہا کہ وہ جاہ و اقتدار کے بھوکے تھے؟ یا محض اس لئے کہ وہ نبی کے نواسے تھے؟ ابن خلدون لکھتا ہے۔

راى الحسين ان الخروج على	حضرت حسینؓ نے رائے قائم کی کہ یزید کے فسق
يزيد متعين من اجل فسقه	و فجور کی وجہ سے اب اس کے خلاف خروج
لاسيما من له القدرة على ذلك	ضروری ہے خصوصاً اس شخص پر جو اس کی
(۱۸۰)	قدرت رکھتا ہو۔

معلوم ہوا کہ حضرت حسینؓ کے اقدام خروج کی وجہ یزید کی نااہلی تھی، ان کا اپنا "نسلی استحقاق" نہیں۔

آگے چل کر ابن خلدون لکھتا ہے کہ

حضرت حسینؓ نے اپنے اندر خروج کی قدرت محسوس کی اپنی اہلیت اور اپنی شوکت کی وجہ سے

ابن خلدون لکھتا ہے کہ جہاں تک خلافت کی اہلیت اور صلاحیت کا تعلق ہے۔

نکانّ کما ظن و زیادۃ — اہلبیت جیسی وہ سمجھتے تھے ویسی ہی تھی بلکہ اس سے بھی زیادہ

ہاں شوکت کے اندازہ میں ان سے غلطی ہوئی۔ اس لئے کہ اس وقت ساری کلیدی طاقتیں، اور عصبیت بنو امیہ کے ہاتھ میں تھی۔ زمانۂ جاہلیت کی عصبیت جو اہم مسائل کے پیش آجانے کی وجہ سے دب گئی تھی پھر ابھر آئی تھی، اس لئے اس کا مقابلہ مشکل تھا۔ اس تفصیل کے بعد لکھتا ہے کہ

قد تبین لك غلط الحسین الا انه فی امر دنیوی ولا یضرہ الغلط فیه (۱۸۱)

حضرت حسینؓ کے اندازہ کی غلطی تمہارے سامنے واضح ہو گئی، لیکن خیال رکھو کہ یہ غلطی دنیاوی امر میں ہوئی، اور دنیاوی (سیاسی) غلطی سے انھیں کوئی نقصان نہیں پہنچ سکتا۔

رہا اس خروج کا شرعی حکم تو ظاہر ہے کہ اس کے جواز میں شک کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس کی بنیاد مجتہد کے اجتہاد پر ہے۔

حاصل یہ ہے کہ حضرت امامؓ کے خروج کی بنیاد یزید کا فسق و فجور تھا ان کی تحریک کی بنیاد "خلافتِ عادلہ" کا قیام تھا۔ وہ خدانخواستہ ایک غیر اسلامی چیز یعنی نسلی فضیلت کی بنیاد پر خلافت کے مدعی نہ تھے۔

صحابۂ کا موقف حضرت حسینؓ کے بارے میں

جب عام صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا یہ مسلک سامنے آ گیا کہ وہ یزید کے فسق کے باوجود اس کے خلاف خروج کے قائل نہ تھے، محض اس لئے کہ فتنہ و فساد کا خطرہ تھا عام صحابہؓ اپنے اس اجتہاد کی بنیاد پر حضرت امامؓ کا ساتھ تو نہ دے سکے

لم یتابعوا الحسین — انھوں نے حضرت حسینؓ کی اتباع نہ کی

لیکن امام حسینؓ کو غیر اسلامی تحریک کا داعی اور گنہگار بھی نہ کہا،

ولا انکروا علیه ولا اثموہ (۱۸۰) — نہ انھوں نے حضرت حسینؓ پر نکیر کی اور نہ انھیں

گنہ گار قرار دیا۔

اور عام صحابہؓ کو حضرت حسینؓ نے بھی موردِ الزام قرار نہیں دیا۔ اس لئے کہ وہ بھی اپنے اجتہاد پر عامل تھے، لیکن اپنی دعوت کی حقانیت پر اور اپنی تحریک کی سچائی پر انھیں صحابہ کو گواہ بناتے تھے، جو عملاً ان کے اس اقدام پر شریک نہیں تھے، اور کربلا میں اعلان کرتے تھے،

یستشهد بهم وهو یقاتل بکربلاء علی فضله وحقه ویقول سلوا جابر بن عبد الله وابا سعید الخدری وانس بن مالک وسهل بن سعید وزید بن ارقم وامثالهم (۱۸۰)

حسینؓ جب کربلا میں قتال کر رہے تھے انھیں صحابہؓ کو اپنے فضل اور اپنے حق پر گواہ بناتے تھے اور کہتے تھے، پوچھو جابر بن عبداللہؓ، ابوسعید خدریؓ، انس بن مالکؓ، سہل بن سعیدؓ، اور زید بن ارقمؓ وغیرہ سے۔

خلاصہ یہی ہوا کہ حضرت حسین بن علیؓ اپنے اجتہاد پر عمل پیرا ہو کر یزیدیوں سے نبرد آزما ہوئے اور عام صحابہؓ نے فتنہ و فساد کا خیال کرتے ہوئے اسی میں نجات سمجھی کہ یزید کی ہدایت کے لئے دعا کی جائے، اور اس سے نجات اور راحت کی دعا کی جائے۔ حضرت حسینؓ سمجھ رہے تھے، کہ عام صحابہؓ بھی یزید کے فسق سے واقف ہیں، اور وہ بھی خلافتِ عادلہ کے قیام کو ضروری سمجھتے ہیں، لیکن بنوامیہ کی طاقت اور عصبیت کی بنا پر کسی نئی تحریک کا بار آور ہونا مشکل ہے، اور پھر مسلمانوں کے مابین قتل و خون کا اندیشہ ہے، اس لئے وہ اس طرح کی تحریک اٹھانے کے لئے تیار نہیں۔ اس لئے حضرت حسینؓ نے انھیں مدد نہ کرنے پر موردِ الزام بھی نہ سمجھا، اور دوسری طرف انھیں اپنی دعوت پر گواہ بناتے رہے۔ یہیں سے یہ بات بھی صاف ہو جاتی ہے، کہ بعض صحابہؓ نے حضرت حسینؓ کو اس اقدام یا کوفہ کی طرف جانے سے روکا تھا اس کی وجہ یہ نہ تھی کہ "یزید کے کردار میں کوئی ایسی خامی نہ تھی جس کی وجہ سے اس کے خلاف خروج جائز ہو"۔ بلکہ اس کی وجہ یہی تھی کہ صحابہؓ سمجھ رہے تھے کہ حالات ایسے نہیں ہیں جن میں یہ تحریک کامیاب ہو سکے۔

کیا یزید اور دوسروں کے لئے حضرت حسینؓ سے قتال جائز تھا؟

اس شبہہ کا ازالہ کرتے ہوئے کہ کیا حضرت حسینؓ کے

قتل میں صحابہؓ کی رائے کو بھی دخل تھا؟ ابن خلدون لکھتا ہے،

"حضرت حسینؓ سے یزیدیوں کا قتال حضرات صحابہؓ کی رائے اور ان کے اجتہاد سے نہ تھا۔ (ص۱۸۱)

بلکہ

انما انفرد بقتاله یزید و اصحابه (۱۸۰) — بلکہ ان کے قتال کے ذمہ دار صرف یزید اور اس کے ساتھی ہیں۔

اس کے بعد اس طرح کے خیالات کی تردید کرتا ہے "کہ جب حضرت حسینؓ باغی تھے تو ان سے قتال شرعاً جائز ہونا چاہیئے" اور لکھتا ہے کہ

"باغیوں سے قتال علماء کے نزدیک اسی وقت جائز ہے جب کہ آپ امام عادل کا ساتھ دے رہے ہوں، اور یہاں ایسا نہیں ہے۔"

اس لئے کہ یزید ظاہر ہے کہ عادل نہیں تھا پس اس کے خلاف خروج "امام عادل" کے خلاف بغاوت نہ ہوگی" لہذا شرعاً حضرت حسینؓ سے قتال جائز نہیں ہوگا۔

فلا یجوز قتال الحسین مع یزید ولا لیزید . . . . — لہذا حضرت حسینؓ سے قتال کرنا نہ دوسروں کے لئے یزید کی معیت میں جائز تھا اور نہ خود یزید کے لئے جائز تھا۔

اور اگلا جملہ سنئے

بل ھی من فعلاته المؤکدة لفسقه (۱۸۰) — بلکہ حضرت حسینؓ سے قتل و قتال تو یزید کی ان حرکتوں میں سے ایک حرکت ہے جو اس کے فسق کو اور پختہ کر دیتی ہیں۔

حضرت حسینؓ کی حیثیت اس معاملہ میں کیا تھی؟

والحسین فیھا شھید مثاب وھو علی حق و اجتھاد۔ — حسینؓ شہید تھے، اللہ کی طرف سے اجر و ثواب کے مستحق ہوئے، وہ بر حق تھے اور اپنے اجتہاد پر عامل

ابن العربی اور واقعۂ شہادت | قاضی ابوبکر بن العربی نے "العواصم والقواصم" نامی کتاب میں حضرت حسین بن علی رضی کے قتل کو حق بجانب قرار دیا ہے، اور اس مسئلہ پر بحث کی ہے محمود احمد صاحب عباسی نے ابن عربی کی رائے سے بہت زیادہ فائدہ اٹھایا ہے، لیکن ابن خلدون اس کی تردید کرتے ہوئے لکھتا ہے،

قد غلط القاضی ابوبکر ابن العربی المالکی فی هذا فقال فی کتابه الذی سماه العواصم والقواصم ما معناه ان الحسین قتل بشرع جده (۱۸۰)	قاضی ابوبکر بن العربی سے اس مسئلہ میں غلطی ہو گئی انھوں نے اپنی کتاب "العواصم والقواصم" میں ایسے الفاظ لکھے ہیں جن کا مفہوم یہ ہے کہ حضرت حسین رضی اپنے نانا کی شریعت کے مطابق قتل کیے گئے

ابن عربی کا اشارہ اسی طرف ہے، کہ اسلامی نقطۂ نظر سے باغی کی سزا قتل ہے اس لیے حضرت حسین رضی کا قتل جائز تھا۔ ابن خلدون لکھتا ہے کہ ابن عربی کا یہ خیال غلط ہے اس لئے کہ باغی کا قتل جائز اس وقت ہی جب کہ امام عادل ہو، یہاں تو مسئلہ کی صورت ہی دوسری ہے۔ ایک طرف یزید ہے، جس کا فسق و فجور روز روشن کی طرح واضح ہو چکا تھا، یہ "اہل آرا" تھے جو اپنی شہوات اور خواہش نفس کے مطابق حکومت چلا رہے تھے، دوسری طرف حسین رضی تھے جو مجسمۂ عدالت، و تقویٰ اور سراپا شرافت و دیانت تھے۔ پس حضرت حسین رضی کے اقدام خروج کی حیثیت امام عادل کے خلاف بغاوت کی نہیں بلکہ امام جائر و فاسق کے مقابلہ میں "حق وصداقت کے علمبرداروں" کے خروج کی ہے، یہ حکومتِ عادلہ کے خلاف بغاوت نہیں تھی بلکہ امام جائر کے سامنے کلمۂ حق کا اظہار تھا۔ اور قتل کا قانون اس بغاوت و عہد شکنی کے لئے ہے۔ جو امام عادل کے مقابلہ میں اختیار کی جاتی ہے نہ کہ اس شخص کے لئے جو کھڑا ہوا ہو "ہرقلیت و کسرویت" جاہلی عصبیت اور فسق و فجور کو مٹا کر حق و عدالت کی بنیاد پر حکومت قائم کرنے کے لئے، پس ایسے شخص کے قتل کو کیسے جائز کہا جا سکتا ہے؟

ابن خلدون لکھتا ہے،

وهو غلط حملته علیه الغفلة عن اشتراط الامام العادل ومن اعدل	ابن عربی کی یہ رائے غلط ہے انھوں نے یہ غلط رائے اس لئے قائم کی کہ وہ "امام عادل کی شرط" سے

من الحسین فی زمانہ فی امامتہ وعدالتہ فی قتال اھل الاھواء (۱۸۰)

غافل ہوگئے، اور حضرت حسینؓ سے بڑھ کر ان کے زمانہ میں امامت اور عدالت کے اعتبار سے اہل آراء کے قتال کے لئے کون اعدل تھا۔

حاصلِ کلام

ابن خلدون کی اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ

(۱) یزید فاسق و فاجر تھا، اس کا فسق و فجور عوام و خواص پر ظاہر ہو چکا تھا۔

(۲) تمام صحابہؓ کو اس کی ان خامیوں کا احساس تھا، لیکن عام صحابہؓ فتنہ و فساد کے خوف سے خروج کے قائل نہیں تھے، اور بعض حضرات اس کے فسق کی وجہ سے خروج کو ضروری سمجھتے تھے۔

(۳) حضرت حسینؓ نے اس وقت خروج کیا جب یزید کا فسق کھل کر سامنے آگیا۔

(۴) حضرت حسینؓ پر صحابہؓ نکیر نہیں کرتے تھے، اور نہ گنہگار سمجھتے تھے۔

(۵) حضرت حسینؓ سے قتال کو شرعاً جائز نہیں کہا جا سکتا۔

(۶) اس قتال کی ذمہ داری یزید اور اس کے ساتھیوں پر آتی ہے۔

(۷) حضرت حسینؓ برحق تھے، وہ واقعہ کربلا میں شہید ہوئے۔

(۸) حضرت حسینؓ کی حیثیت باغی کی نہیں تھی، بلکہ وہ "غلط بنیادوں پر قائم حکومت" کو مٹا کر "جائز اسلامی خلافت اور حکومتِ عادلہ" قائم کرنا چاہتے تھے،

اب ان حقائق کی روشنی میں کتاب کا مطالعہ کیجئے، کہ مصنف کے پیش کردہ تصورات کس حد تک صحیح ہیں۔؟

مولانا ابو الکلام آزادؔ کی تفسیر
ترجمان القرآن کا انتساب

از :- مولانا حکیم فضل الرحمٰن صاحب، صواتی

مولانا محمد یوسف صاحب کوکنی ایم۔ اے نے حال ہی میں حافظ ابن تیمیہؒ پر ایک بڑی ضخیم اور محققانہ کتاب تصنیف کر کے شائع کی ہے اس کو پڑھ کر مدراس کے ایک نامور فاضل اور بزرگ مولانا حکیم فضل الرحمٰن صاحب صواتی نے موصوف کو ایک طویل خط لکھا تھا جس میں مذکورہ بالا کتاب سے متعلق رائے کے اظہار کے علاوہ حکیم صاحب نے ضمناً اس شخص کی بھی نشاندہی کر دی ہے جس کے نام مولانا ابو الکلام آزاد نے اپنی کتاب ترجمان القرآن کو معنون کیا ہے۔ چونکہ یہ انکشاف بہت اہم ہے اور ایک تاریخی حیثیت رکھتا ہے اس لئے خط کے فاضل مکتوب الیہ اور کاتب دونوں کے شکریہ کے ساتھ ہم اس کو ذیل میں شایع کرتے ہیں۔

(برہان)

اے باد اگر بگلشن احباب بگذری | زنہار عرض دہ بر جاناں پیام ما
گو نام ما زیاد بہ عمدا چہ می بری | خود آید آنکہ یاد نیاری زنام ما

یوسف ایھا الصدیق! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

گلہ گزاری کے سلسلے میں متذکرہ بالا قطعہ پر اکتفا کرتا ہوں اس سے آگے قدم بڑھانا مناسب نہیں ہے

اگر یک سر موئے برتر پرم | فروغ تجلی بسوزد پرم

آپ کی عدیم النظیر اور لاجواب تصنیف "امام ابن تیمیہؒ" کو میں نے بالاستیعاب پڑھا۔ اس قدر خوش ہوا کہ "تنم در جامہ نگنجید" کتاب پڑھتا جاتا تھا اور آپ کو دعائیں دیتا رہتا تھا۔ جزاک اللہ فی الدارین خیرا۔

اے وقتِ تو خوش باد کہ وقتِ مارا خوش کردی

ع این کار از تو آید و مرداں چنیں کنند

دیکھنے میں تو چند صد صفحات کی کتاب ہے۔ لیکن درحقیقت علوم عقلیہ و نقلیہ کا ایک بھرپور خزانہ ہے۔ لوگ تو اسے شاید مطول کہیں۔ لیکن میرے نزدیک یہ ایک مختصر کتاب ہے۔ علمِ معانی میں مختصر کی تعریف "قلیل المبانی کثیر المعانی" ہے اور یہ تعریف آپ کی کتاب پر ہو بہو صادق آتی ہے۔ مابین الدفتین تو مختصر سی کتاب دکھائی دیتی ہے۔ لیکن فی الحقیقت یہ ایک بڑا کتب خانہ ہے۔ اسے علومِ اسلامیہ کا انسائکلوپیڈیا کہنا بجا ہے۔ فقہ۔ اصول۔ تفسیر، حدیث۔ منطق۔ فلسفہ۔ علم کلام۔ تصوف۔ تاریخ، علمِ معانی و بیان۔ صرف اور نحو کا مجموعہ ہے۔ ابونواس کا یہ شعر اس پر صادق آتا ہے۔

ولیس علی اللہ بمستنکر ان یجمع العالم فی واحد

کاش یہ کتاب دو سال پہلے شائع ہو جاتی اور حضرت ابن تیمیہؒ کے سب سے بڑے قدردان کی نظر سے گذر جاتی تو وہ کس قدر خوش ہو جاتے۔ میں نے مولانا آزاد سے بڑھ کر کسی اور کو حضرت ابن تیمیہؒ کا قدردان نہیں دیکھا ہے۔ آپ نے ابتدائے کتاب میں "تذکرہ" کا ذکر کیا ہے کہ مولانا آزاد نے "تذکرہ" میں ابن تیمیہؒ کا ذکر کیا ہے۔ لیکن مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ تذکرہ سے تین سال قبل مولانا آزاد نے ۱۹۱۵ء میں البلاغ میں حضرت ابن تیمیہؒ کا ذکر نہایت خوشگوار اور قیمتی الفاظ میں کیا ہے۔ دارالارشاد میں حضرت مولانا آزاد کے پاس مولوی مظہر الدین شیر کوٹی مرحوم 'الامان' والے کام کرتے تھے۔ انھوں نے البلاغ میں تفسیر سورۂ والتین کے عنوان سے ایک مبسوط مضمون لکھا اور تین اور زیتون کے غذائی اور طبعی فوائد گنا کر ان کی عظمت اور اہمیت ثابت کی کہ انھیں فوائد کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان دونوں پھلوں کی قسم کھائی ہے۔ اس پر جناب وصی احمد صاحب بلگرامی نے اعتراض کیا کہ ان دونوں پھلوں سے اور بھی پھل

ایسے ہیں کہ ان کے فوائد متذکرہ بالا پھلوں سے بھی زیادہ اور وسیع ہیں۔ پھر ان دونوں کی خصوصیت کیا ہے اور مولانا سے استدعا کی تھی کہ مظہر الدین صاحب کے مضمون سے تشفی نہیں ہوتی۔ آپ ہی روشنی ڈالیے۔ اس سوال سے مولانا آزاد کے بحرِ زخار علم و ادراک میں جوش اور تموج پیدا ہو گیا اور ایسا بلند پایہ اور عالمانہ مضمون سپردِ قلم فرمایا کہ لوگ دیکھ کر حیران اور ششدر رہ گئے۔ یہ مضمون البلاغ کے دو نمبروں میں شایع ہوا تھا۔ مولانا آزاد نے لکھا تھا کہ مولوی مظہر الدین صاحب نے جو کچھ لکھا ہے تفسیر کبیر کو سامنے رکھ کر لکھا ہے۔ امام فخر الدین رازیؒ کو اللہ تعالیٰ نے اور تو سب کچھ دیا ہے لیکن چشمِ حقیقت بیں سے محروم رکھا ہے۔ یہ شرف اور مجد اللہ العالمین نے حضرت علامہ ابن تیمیہؒ کو عطا فرمایا ہے۔ ان کا دل اور دماغ حقائق و معارف سے مالا مال ہے۔ مولانا آزاد نے حضرت ابن تیمیہؒ کے حوالے سے مضمون سپردِ قلم کیا تھا۔ آپ نے فرمایا تھا کہ تین اور زیتون سے مراد یہ تین اور زیتون جو پھل ہیں مراد نہیں ہیں۔ بلکہ یہ اشارہ ہے سرزمینِ شام کی طرف۔ چونکہ یہ دونوں پھل شام کی پیداوار ہیں اس لئے ان کا ذکر بہ سبیل ذکر حال اور مراد محل ہے۔ اور یہ اشارہ ہے دعوتِ عیسوی کی طرف جس طرح طور سینین سے مراد دعوت موسوی اور ہذا البلد الامین سے دعوت محمدی مراد ہے۔ اس مضمون میں مولانا آزاد نے امام رازیؒ پر سخت تنقید کی تھی اور حضرت امام ابن تیمیہؒ کے علم و فضل اور اصابتِ رائے کی بڑی تعریف فرمائی تھی اس سے پہلے حضرت امام ابن تیمیہؒ کے متعلق میرے خیالات ٹھیک نہیں تھے۔ بات یہ ہوئی تھی کہ ۱۹۰۰ء میں جب میں فلسفۂ قدیم پڑھ رہا تھا تو میبذی کی الٰہیات میں یہ قول "الموجود مع کونہ واجبا قد انبسط فی ھیاکل الموجودات" جب آیا تو مولانا عبد الحنان صاحب نعمانی جو اس وقت افغانستان میں فلسفہ اور منطق پڑھانے میں اپنی نظیر آپ تھے اور میں ان کے پاس پڑھ رہا تھا اور وہ مولانا عبد الحق خیر آبادی کے شاگرد رشید تھے اور بہت اچھے صوفی منش عالم تھے انھوں نے قول متذکرہ بالا کی بڑی تشریح فرمائی اس ضمن میں انھوں نے علامہ امام ابن تیمیہؒ پر سخت رد و قدح کی اور کہا وہ اصحاب ظواہر سے ہیں۔ ان کی آنکھ میں حقیقت بیں بصارت نہیں ہے صرف علم و فضل سے کوئی واصل الی المطلوب نہیں ہو سکتا۔ قال سے حال کو کوئی پہنچ نہیں سکتا وغیرہ وغیرہ۔ استاد کا اثر شاگرد پر بہت گہرا ہوتا ہے میں بھی متاثر ہوا اور حضرت علامہ ابن تیمیہؒ کے

متعلق سخت بدظن تھا۔ لیکن ۱۹۱۵ء میں "سراج الاخبار افغانیہ" کابل کے دفتر میں جب البلاغ کے پرچے نظر سے گذرے تو مولانا آزاد کے مضمون سے میں بہت متاثر ہوا اور میں نے جناب علامہ محمود طرزی ایڈیٹر سراج الاخبار افغانیہ سے عرض کیا کہ ان پرچوں کو مجھے مستعار دیدیجئے۔ میں انھیں اپنے استاد مولانا عبدالحنان صاحب متوطن ننگان کے پاس لے جانا چاہتا ہوں تاکہ وہ مطالعہ فرماکر شاید اپنی رائے جو علامہ ابن تیمیہؒ کے متعلق ہے تبدیل کر دیں۔ انھوں نے پرچے عنایت فرمائے۔ ننگان کابل سے چار دن کی مسافت پر ہے میں وہاں سے براہ تنگ غار وبیدل روانہ ہوا اور چوتھے روز مولانا عبدالحنان صاحب کی خدمت میں پہنچ گیا اور پرچے سامنے رکھدیئے۔ انھوں نے شوق سے تینوں پرچوں کو ملاحظہ فرمایا اور مولانا آزادؒ کی حق گوئی اور تبحر علمی کی بڑی تعریف فرمائی کہ اب امام فخرالدین رازیؒ اصلی خد وخال میں نظر آرہے ہیں مولانا رومؒ نے بھی امام رازیؒ کی مشائیت نواز طرزِ عمل کا پردہ چاک کر دیا ہے ؎

گر بہ استدلال کار دیں بدے   فخر رازی رازدارے دیں بدے

پائے استدلالیاں چوبیں بود   پائے چوبیں سست و بے تمکیں بود

مگر ہم لوگوں پر امام رازیؒ کا ایسا جادو چلا تھا کہ ان کے قول کو ہم ہمیشہ کے لئے دوسرے اقوال پر ترجیح دیتے تھے۔ مضمون نگار صاحب (مولانا آزاد) بڑے جری اور حق گو معلوم ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کو جزائے خیر دے۔ یہ تو انھوں نے ہماری بڑی رہنمائی کی اور حضرت امام ابن تیمیہؒ کے متعلق جو ہم کو غلط فہمی لاحق ہوئی تھی وہ اس مضمون کے پڑھنے سے بالکل دور ہو گئی۔ مولوی دین محمد صاحب قندھاری دو تین مہینہ میں تشریف آئے تھے وہ بھی ابوالکلام صاحب کی جامعیت اور تبحر علمی کی تعریف کر رہے تھے اور ارادہ رکھتے تھے کہ کلکتہ جاکر ابوالکلام صاحب کے قائم کردہ دارالارشاد میں شریک ہو کر ان سے معارفِ قرآنی کا درس حاصل کریں۔ میں نے ان کو اس وقت سخت ملامت کی تھی کہ بایں قدر علم وفضل ایک ایک معمولی اخبار نویس کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرنا علم کی توہین ہے۔ لیکن وہ اس بات پر مصر تھے کہ آپ نے الہلال دیکھا ہی نہیں ورنہ آپ ایسا نہ کہتے ؏

ذوقِ ایں بادہ ندانی بخدا تا نہ چشی

اب اس مضمون کے پڑھنے سے مجھے معلوم ہوا کہ مولوی دین محمد صاحب قندھاری جو کہہ رہے تھے وہ صحیح کہہ رہے تھے۔ قندھار سے ان کا ایک خط آیا تھا۔ میں نے اس کا اب تک جواب نہیں دیا ہے اب لکھوں گا اور اس مضمون کا حوالہ دوں گا۔

مولوی دین محمد صاحب قندھاری میرے بڑے دوست تھے۔ معقولات میں تو وہ مولانا فضل حق صاحب رام پوری اور مولانا بردل قندھاری کے شاگرد تھے۔ قاضی محمد مبارک، حمد اللہ، شمس بازغہ، میرزاہد امور عامہ ان کو ازبر تھیں، اخیر میں معقولات کی طرف ان کا رجوع ہوا اور اس میں اس قدر منہمک ہوئے کہ فقہ، حدیث اور تفسیر کے سوا باقی تمام علوم کو گلدستۂ نسیاں کر دیا اس قدر دینیات میں مستغرق رہے کہ کسی کو نہیں چھوڑا جہاں معلوم ہوا کہ فلاں بحث میں فلاں شخص کو درک اور ملکہ حاصل ہے بلاخوف لومۃ لائم ان کے پاس پہنچے اور استفادہ کر لیا۔ ایک روز لکھنؤ میں میرے یہاں پہنچے۔ میں نے کہا کہ یہاں کیسے آئے، کہنے لگے کانپور گیا تھا۔ مدرسہ الٰہیات میں تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے ایک مہینہ رہا۔ اب وہاں سے آ رہا ہوں میں نے کہا۔ استغفر اللہ! آپ اور مدرسہ الٰہیات کانپور، وہاں کے اساتذہ بھی تو آپ کی شاگردی کی استعداد نہیں رکھتے۔ چہ جائیکہ آپ ان سے تعلیم حاصل کریں۔ انھوں نے کہا چپ رہ بہت سے معلومات حاصل کر چکا ہوں۔ غرض کہ تحصیل علوم دینیہ کا ان کو بڑا شوق تھا۔ کلکتہ کو تو وہ نہ جا سکے کیونکہ مولانا آزاد کو بہت جلد گورنمنٹ نے خارج البلد کر دیا۔ نہ البلاغ رہا اور نہ دار الارشاد لیکن رانچی پہنچے تھے۔ قندھار سے تا بہ رانچی بہت لمبا سفر ہے۔ یہ سفر انھوں نے اکثر پیادہ کیا تھا۔ کچھ دن تک مولانا آزاد کے پاس رہے اور استفادہ کیا۔ حضرت مولانا ابوالکلام آزاد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی معرکۃ الآرا تفسیر ترجمان القرآن کو ان کے نام پر معنون کیا ہے۔ چنانچہ ترجمان القرآن جلد اول میں "انتساب" کے عنوان سے جو مختصر سا مضمون ہے اس میں انہی کی طرف اشارہ ہے۔ افسوس کہ عمر نے وفا نہیں کی اور قندھار میں ۱۹۲۴ء میں انتقال کر گئے۔ اور مولانا آزاد کی تفسیر کے دیکھنے کا ان کو اتفاق نہیں ہوا۔

مولانا آزاد کا ذکر آیا تو کہاں سے کہاں تک پہنچ گیا ۔

ازیں افیوں کہ ساقی در می افگند حریفاں را نہ سر ماند و نہ دستار

آپ کی یہ تصنیف "امام ابن تیمیہ" اس قابل ہے کہ کم از کم جامعہ دار السّلام عمر آباد کے نصاب تعلیم میں رکھی جائے ۔ کیونکہ اس بے نظیر کتاب میں جو معلومات ہیں وہ بڑی بڑی کتابوں میں بھی یکجا نہیں ہیں ۔ اگر یہی کتاب کسی کو مستحضر رہی تو وہ ہر فن کے موضوع پر بڑی جامعیت کے ساتھ بحث کر سکتا ہے ۔ اہل توحید اور سلف صالحین کا صحیح عقیدہ اگر کوئی حاصل کرنا چاہے تو اس کو چاہیئے کہ حضرت امام ابن تیمیہؒ قدس اللہ العزیز کا نمونہ سامنے رکھے اور اس پر عمل پیرا ہو ۔

جناب سیٹھ یعقوب حسن صاحب مرحوم کی کتاب کشاف الھدیٰ جب شایع ہوئی اور میری نظر سے گذری تو میں ان دنوں جامعہ دار السّلام کے طبی کلاسز کا پروفیسر تھا ۔ میں نے حضرت مولانا الحاج فضل اللہ صاحب مرحوم ناظم جامعہ سے عرض کیا کہ کتاب بہت اچھی اور متنوعہ معلومات سے لبالب ہے ۔ اسے جامعہ کے نصاب تعلیم میں رکھنا چاہیئے ۔ اس وقت جامعہ کا نصاب بن رہا تھا ۔ جو کمیٹی نصاب تعلیم مرتب کرنے پر مامور تھی اس کا میں بھی ایک ممبر تھا ۔ میں نے تحریک کی اور جناب مولوی مجتبیٰ خاں صاحب شاہ جہاں پوری نے بڑے زور سے اس کی تائید کی نتیجہ یہ نکلا کہ درس میں تو نہیں لیکن بطور مطالعہ رکھی گئی جس سے طلبہ نے بڑا فائدہ حاصل کیا ۔ کشاف الھدیٰ اور آپ کی کتاب میں آسمان اور زمین کا فرق ہے جب کشاف الھدیٰ کو بطور مطالعہ رکھا گیا تھا تو پھر "امام ابن تیمیہ" کو تو ضرور درس میں شامل کر دینا چاہیئے ۔ میرا اثر و رسوخ اس وقت جامعہ میں چنداں زیادہ نہیں ہے ۔ پھر بھی میں کوشاں ہوں خدا کرے کہ کامیابی ہو جائے ۔ اس وقت تک تو دو چار اساتذہ کو ہموار کر چکا ہوں ۔ انھوں نے میری رائے کی تائید کی ہے اور اس تحریک کو نعم التجویز کہا ہے ۔ لیکن بڑا خطرہ آپ کے ماموں مولانا شاکر صاحب سے ہے کیونکہ وہ صوفی صافی ہیں اور حضرت علامہ ابن تیمیہؒ تو صوفیائے کرام کے سخت مخالف بلکہ دشمن ہیں ۔ میرے خیال میں وہ "حضرت امام تیمیہؒ" کو درس میں رکھنے پر بمشکل رضامند ہوں گے ۔ میں نے ان کا عندیہ اب تک معلوم تو نہیں کیا ہے ۔ بہ صرف بالا بالا کہہ رہا ہوں ۔ اللہ تعالیٰ میری اس نیک خواہش اور ارادہ کو پایۂ تکمیل تک پہنچائے ۔

آمین یا رب العالمین۔

صفاتِ باری میں حضرت علامہ ابن تیمیہؒ کا مسلک بہت ٹھیک ہے۔ متکلمین نے تو اس بارے میں بڑی بڑی ٹھوکریں کھائی ہیں۔ خود شارح عقائد نسفی نے اپنی بے بسی کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے۔ "ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى حدوثها والمحققين من المتكلمين الى لا عينيتها والى لا غيريتها۔"

میرے قلم میں وہ جولانی اور زور نہیں ہے کہ میں اپنے تاثرات کما ینبغی قلم بند کرسکوں۔ آپ کی کتاب کی تعریف کے لئے آپ جیسے متبحر اور فاضل اجل عالم کے قلم کی ضرورت ہے۔ میں اپنے جذبات اور تاثرات سے مجبور ہو کر کچھ اناپ شناپ لکھنے لگا ہوں۔ آپ جانتے ہیں کہ میں اہل زبان نہیں ہوں اور نہ میں نے اردو میں تعلیم پائی ہے۔ بس یوں دیکھا دیکھی اوربے سروپا اردو لکھ رہا ہوں۔ میری مثال اس بوڑھیا کی طرح ہے جو اپنے غزل (کاتے ہوئے) کو لیکر حضرت یوسفؑ کی خریداری کے لئے بازار مصر میں نکلی تھی ؎

فی الجملہ نسبتے بہ تو کافی بود مرا　　　　بلبل ہمیں کہ قافیہ گل شود بس است

ورنہ

ع سفینہ چاہیئے اس بحرِ بیکراں کے لئے

اور میرے پاس سفینہ تو کجا ناؤ تک نہیں ہے۔

اب ایک دو گذارش بھی سنئے گا

صفحہ ۵۸ پر آپ نے لکھا ہے کہ علامہ خواجہ نصیر الدین طوسی (محقق طوسی) کو ہلاکو خاں نے اپنا وزیر بنا دیا تھا۔ لیکن یہ مشہور غلطی ہے بہت سے لوگوں نے محقق طوسی کو ہلاکو خاں کا وزیر لکھا ہے۔ حضرت مولانا شبلیؒ نے بھی شعر العجم حصہ دوم میں محقق طوسی کو ہلاکو خاں کا وزیر لکھا ہے۔ اس پر پروفیسر محمود شیرانی مرحوم لکھتے ہیں

"محقق طوسی کی وزارت کا قصہ کسی اصلیت پر مبنی نہیں ہے۔ تاریخیں متفق ہیں کہ ہلاکو کا پہلا وزیر امیر سیف الدین بتکچی بہادر بن عبداللہ خوارزمی تھا جو بحیثیت وزیر ۶۵۳ھ میں ہلاکو کے ساتھ ہی ایران میں

آتا ہے اور فتح بغداد کے بعد نجف اشرف کی حفاظت کے لئے ہلاکو سے سو مغولی سپاہی مانگتا ہے۔ ۶۶۱ھ میں جب ہلاکو برکہ خاں بادشاہ قبچاق کی جنگ کے لئے جاتا ہے وزیر موصوف دشمنوں کی بدگوئی کی بنا پر خان کے حکم سے ہلاک کر دیا جاتا ہے۔ اس واقعے کے بعد دیوان شمس الدین محمد جوینی منصب وزارت پر سرفراز ہوتے ہیں۔ اور مستقلاً ۲۲ سال برابر یعنی باقی ایام ہلاکو و کامل عہد اباقا خان و سلطان احمد اس عہدۂ جلیلہ پر ممتاز رہتے ہیں۔ خود محقق طوسی نے کتاب اوصاف الاشراف صاحب دیوان کے نام پر اور کتاب ترجمہ ثمرۂ بطلیموس ان کے فرزند خواجہ بہاء الدین محمد حاکم اصفہان کے نام پر لکھی ہے۔" (تنقید شعر العجم ص ۳۴۵)

شیخ الرئیس کی تصنیف "اشارات" کی دو شرحیں مشہور ہیں ایک شرح اشارات للامام رازی اور دوسری شرح اشارات لمحقق طوسی۔ اول الذکر درس میں نہیں ہے۔ لیکن موخر الذکر درس نظامی میں ہے ۱۹۰۸ء میں میں نے یہ سبقاً پڑھی تھی۔ یہ کتاب محقق طوسی نے کسی اور امیر کے نام پر لکھی ہے۔ ہلاکو خاں کے نام پر نہیں ہے۔ میں نے جامعہ دار السلام میں ڈھونڈی ہے۔ مگر وہاں نہیں ہے۔ پچاس سال کا عرصہ گذرتا ہے کہ میں نے پڑھی تھی۔ پھر دیکھنے میں نہیں آئی اس لئے اس امیر کا نام یاد نہیں رہا۔

صفحہ ۵۳۰ پر آپ نے حضرت ابن تیمیہؒ کا قول یوں نقل کیا ہے "ولکن هذه الفلسفة التی یسلکها الفارابی وابن سینا وابن رشد والسهروردی المقتول ونحوه فلسفة المشائین وهی المنقولة عن ارسطو الذی یسمونه المعلم الاول"

فلاسفہ میزانین اور متکلمین نے "عالم" کے چار قسم کئے ہیں۔ صوفی، اشراقی، متکلم، مشائی اور وجہ انحصار یوں لکھی ہے کہ عالم یا تو اثبات مدعیٰ استدلال سے کرتا ہوگا اور یا تزکیہ نفس سے اور ان میں سے ہر ایک یا تو تابع دین سماوی ہوگا یا نہ ہوگا۔ جو استدلال سے کام لیتا ہو اور تابع دین سماوی ہو وہ متکلم ہے اور جو تابع دین سماوی نہ ہو اور استدلالی ہو وہ مشائی ہے۔ جیسے ارسطو اور اس کے متبعین اور جو تزکیہ نفس سے کام لیتا ہو اور ساتھ اس کے تابع دین سماوی ہو وہ صوفی ہے اور جو تابع دین سماوی نہ ہو وہ اشراقی ہے۔ جیسے کہ افلاطون اور اس کے متبعین۔ شیخ شہاب الدین مقتول مشائی نہیں بلکہ اشراقی ہے اور معمولی اشراقی بھی نہیں بلکہ شیخ الاشراق کے لقب سے مشہور ہے۔ اس کو مشائیون

کی صف میں کھڑا کر دینا اس پر سخت ظلم ہے۔ مشائیوں کا تو وہ اس قدر خلاف ہے جس قدر کہ خود ابن تیمیہؒ خلاف ہیں۔ ان کی مخالفت کا نقشہ کوئی دیکھنا چاہے تو صدر امعنفہ صدر الدین شیرازی کا مطالعہ کرے، بحث اثبات ہیولیٰ میں مشائیوں اور اشراقیوں کی جو لڑائی ہے اس میں اشراقیوں کی طرف سے مشائیوں کے مقابلے میں شیخ شہاب الدین مقتول (شیخ الاشراق) اشراقیوں کے سپہ سالار معلوم ہوتے ہیں اور مشائیوں پر سخت حملے کر رہے ہیں اور ان کے دلائل کی بڑی عمدگی سے تردید کرتے جاتے ہیں۔

آپنے ایک سے زیادہ مرتبہ لکھا ہے کہ شہاب الدین دو ہیں ایک مقتول اور دوسرے صاحب طریقہ یعنی شیخ شہاب الدین سہروردی رحمۃ اللہ علیہ طبقات الاطبا لابن ابی اصیبعہ میں ان دونوں شہاب الدینوں کا تذکرہ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں طبیب بھی تھے حسن اتفاق سے یہ دونوں شہاب الدین مشائیوں کے سخت خلاف ہیں۔ مقتول کا تو اوپر ذکر ہو چکا ہے۔ اب حضرت شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کی سنئے گا۔ طبقات الاطباء میں یہ تین شعر حضرت موصوف کی طرف منسوب کئے گئے ہیں ؎

وکم قلت للقوم انتم علی ۔۔۔ شفاحفرۃ من کتاب الشفا

فلما استهانوا بتو بیخنا ۔۔۔ فرغنا الی اللہ حسبی کما

فماتوا علی دین رسطالیس ۔۔۔ وعشنا علی ملۃ المصطفا

شفا شیخ الرئیس کی مشہور کتاب ہے۔ اس کے الہیات میں شیخ الرئیس نے بہت کچھ بکواس کی ہے مثلاً عالم معاد کا انکار، حشر جسمانی کا انکار، دوزخ اور جنت کا انکار، عذاب قبر کا انکار، ملائک کا انکار ہے اور بھی بہت سے خرافات اس میں بھر دیئے ہیں۔ شیخ الرئیس ارسطو کا متبع ہے اور ارسطو سرخیل مشائین ہے۔

خط لکھنے جب بیٹھا تو یہ خیال تھا کہ پہلے مسودہ کرکے پھر مبیضہ کر دیا جائے گا۔ مبیضہ آپ کی خدمت میں بھیجدوں گا اور مسودہ میں اپنے پاس رکھوں گا۔ اس لئے ردی کاغذ پر لکھنا شروع کیا۔ مگر خط لمبا ہو گیا۔ اب ہمت صاف کرنے کی نہیں رہی۔ اس لئے مسودہ ہی آپ کی خدمتِ والا میں بھیج رہا ہوں۔ فروگذاشتیں بہت ہیں اور مجھے صاف کرنیکی فرصت نہیں ہے۔ آنکھیں بھی جواب دے رہی ہیں۔ اچھا اب اجازت دیجئے گا۔ زیادہ والسّلام۔

ذکر مصحفی

(جناب نثار احمد صاحب فاروقی، یونیورسٹی لائبریری دہلی)

(۸)

آنولہ میں | بعض قرائن سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ امروہہ میں ابتدائی اور رسمی تعلیم حاصل کرنے کے بعد مصحفی کو معاش کے وسائل تلاش کرنے کے لئے ترکِ وطن پر مجبور ہونا پڑا، اور وہ امروہہ سے نکل کر پہلے آنولہ پہنچے یہ باور کرنے کے لئے کوئی شہادت نہیں ملتی کہ وہ امروہہ سے دہلی گئے ہوں اور وہاں تعلیم حاصل کرنے کے بعد نواب محمد یار خاں کی ملازمت میں آئے ہوں جیسا کہ بعض تذکرہ نگاروں نے لکھدیا ہے۔ ان میں سب سے زیادہ خلط مبحث ابواللیث صدیقی نے کیا ہے جنھوں نے واقعات کی ترتیب کو گمراہ کن حد تک غلط کردیا ہے۔[1]

یہ قطعاً نہیں کھلتا کہ وہ آنولے میں کس تقریب سے گئے، کب گئے اور کس سے توسّل پیدا کیا۔ بظاہر یہ قیام تین چار ماہ کے قریب رہا۔ انھوں نے بعض شاعروں سے آنولے میں ملاقات ہونے کا حال اپنے تذکرے میں لکھا ہے۔ مثلاً عزیز خاں بے جان کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"فقیر در ایامیکہ در آنولہ بود یومی الیہ ملاقات اکثری اُفتاد"[2]

---

[1] ملاحظہ ہو: مصحفی اور ان کا کلام (طبع لاہور/ ۱۰تا ۱۸ [2] تذکرہ ہندی/ مجموعۂ نغز/ تحفۃ الشعرا (۲، ۱۸۴) / ۷۳. یہ وہی عزیز خاں بے جان ہیں جن کی فرمائش پر قدرت اللہ شوق نے اپنا تذکرہ "طبقات الشعراء" مرتب کیا تھا۔ اس تذکرے کے قلمی نسخے کتبخانہ آصفیہ (حیدرآباد) کتب خانہ سنٹرل ریکارڈز آفس (حیدرآباد) کتب خانہ مشرقیہ (پٹنہ) اور دارالمصنفین اعظم گڈھ کی لائبریری میں محفوظ ہیں۔ بعد میں ابواللیث صدیقی نے اس کی تلخیص شائع کردی تھی۔ نسخۂ کتب خانہ آصفیہ کے آخر میں یہ عبارت ملتی ہے:

"چوں این نسخۂ طبقات الشعراء ... بحسب فرمائش بعضے اعزا کہ فن شعر ریختہ را با وجود بے جانی عزیز از جان می داشتند باتمام رسید" (ورق ۲۹۴. الف)۔ یہ قوم کے افغان روہیلہ تھے (ہندی/ ۴۱) اور قصبہ بسولی کے رہنے والے تھے (طبقات الشعراء/ ورق ۲۲۰ ب)

اسی طرح مراد آباد کے ایک شاعر مراد علی حیرت کا حال لکھا ہے:

"فقیر او را در آوان آبادی کٹھیر روزے در آنولہ دیدہ بود"[۱]

عظیم نامی شاعر سے بھی آنولہ میں ملاقات ہوئی تھی: "یک غزل خود در آنولہ پیش فقیر خواند بود"[۲]

اسی طرح انھوں نے عشقی مراد آبادی سے آنولہ میں ملنا بیان کیا ہے[۳]

فدوی لاہوری جن کی ہجو میں مرزا رفیع سودا نے "مثنوی بوم و بقال" لکھی تھی۔ اسی زمانہ میں آنولہ آئے۔ اُن کی آمد کا شہرہ سن کر مصحفی بھی ملنے کے لئے پہنچے۔ لکھتے ہیں کہ:

"دعوائے شاعری در دماغش جا داشت و زیادہ از مرتبۂ شاعری قدم در راہ امردپرستی می گذاشت چند جا جانہ جنگی بہم کردہ و بہ کو دکانِ حسین تعشق ورزیدہ۔ اکثر اعضائش دیدم کہ مجروح بودند۔ در آیامے کہ از شاہ جہاں آباد در کٹھیر آمد دراں روز ہا فقیر در آنولہ بود کہ شورش او بسمع رسیدہ آخر در شب برائے دیدنش رفتم او باشے چند گرد او نشستہ دیدم..."[۴]

قدرت اللہ قدرت (شوق) مؤلف تذکرۂ طبقات الشعراء سے بھی اسی زمانے میں ملاقات ہوئی تھی۔[۵]

شاہ حاتم کے شاگرد "نعیم اللہ خاں نعیم" سے بھی پہلے آنولہ میں ملاقات ہوئی تھی بعد میں یہ بھی محمد یار خاں کی سرکار میں نوکر ہو گئے تھے۔[۶]

آنولہ دراصل نواب علی محمد خاں روہیلہ بانی ریاست رامپور کا مسکن تھا اور ان دنوں بڑا آباد قصبہ تھا۔ بقول نجم الغنی:

"یہ اس زمانے میں شہر عظیم الشان تھا قوم قوم کے محلے جدا جدا تھے۔ اس شہر میں نواب صاحب کے عہد میں بہت سے مدرسے خانقاہیں تھیں۔ پختہ قلعہ تھا جس کے گنبد زریں تھے اور مذہب مسجد تھی۔ (کذا) دیوان سنولال، ساکن نیلسی، شجاع الدولہ کی یورش کے وقت ۱۱۸۸ھ میں یہ قلعہ خراب ہو گیا۔ تذکرہ

[۱] ہندی/۶، [۲] الف/۱۵۲، [۳] ماسبق/۱۵۲، [۴] ہندی/۱۶۶۔ رام بابو سکسینہ کے شائع کردہ "مرقع شعرا" (۱۹۵۶ء) میں ایک تصویر فدوی کی بھی شامل ہے اس سے مصحفی کے قول کی تائید ہوتی ہے اور اس تطابق سے تصویر کا مستند ہونا بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ [۵] ہندی/۱۷۵، [۶] الف/۲۵۹۔

حکومت المسلمین میں لکھا ہے چونکہ ہر ایک پٹھان کا بہ سبب نفسانیت کے یہ قول تھا کہ دوسرے پٹھان کے مکان و مسجد پر نماز پڑھنے نہیں جائیں گے اس لئے ہر ایک پٹھان نے اپنے اپنے دروازے پر مسجد تعمیر کی۔ چنانچہ سترہ سو مسجدیں آنولے میں تیار ہوئیں۔ بلکہ اب تک بعض مساجد آباد اور اکثر شکستہ و ویران موجود ہیں۔[۱]

آنولے میں مصحفی کا قیام تین ماہ تک رہا۔[۲] اور تقریباً اتنا ہی زمانہ ٹانڈے میں گذرا۔[۳] یہ محفل ضابطہ خاں کی شکست کے بعد درہم برہم ہو گئی جس کی تفصیل آگے آتی ہے۔ ضابطہ خاں کی شکست ذیقعدہ ۱۱۸۵ھ (فروری ۱۷۷۲ء) کا واقعہ ہے۔ اس سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ مصحفی جمادی الاول ۱۱۸۵ھ (اگست ۱۷۷۱ء) یا جمادی الثانی (دسمبر ۱۷۷۱ء) کے لگ بھگ آنولہ میں آ چکے تھے۔

کٹھیر | فدوی لاہوری کے حال میں مصحفی نے لکھا ہے کہ وہ دہلی سے آنولہ آئے اور میں نے شہرت سنی تو ملنے گیا۔ اس کے بعد سنا کہ وہ نواب محمد یار خاں امیر کے مصاحب ہو گئے ہیں۔ دو تین مہینے کے بعد جب قائم چاند پوری اور میں بھی اسی دربار سے وابستہ ہوئے تو ان کی نوابی بگڑ گئی۔

"بعد چند روزے شنیدم کہ بہ سرکار نواب محمد یار خاں ... نوکر شد۔ ہر گاہ بعد دو سہ ماہ میاں محمد قائم وغیرہ و فقیر ہم باریاب مجلس ایشاں شدند بہ سبب برہم زدگی مزاج نواب کہ بیان آں موجب تطویل است برخاستہ رفت ...۔"[۴]

یہ نواب محمد یار خاں کون تھے؟ ٹانڈے میں ان کا دربار کیسے جما تھا اور کیوں درہم برہم ہو گیا۔ اسے اچھی طرح سمجھنے کے لئے تاریخ کے چند اوراق پڑھنا ضروری ہیں۔ ہم بہت اختصار کے ساتھ یہ سب یہاں درج کئے دیتے ہیں۔

داؤد خاں ایک روہیلہ سردار تھا جس نے کٹھیر کے علاقے میں طاقت حاصل کر کے اپنا اقتدار جما لیا تھا وہ لاولد تھا۔ اس نے اثنائے راہ میں ایک بچے کو پڑا ہوا پایا اور سعادت و اقبال کے نشان اس کے

---

[۱] نجم الغنی: اخبار الصنادید جلد اول/۱۹۲۔ مطبع نولکشور (۱۹۱۸ء) [۲] ہندی/۱۶۷ [۳] ماسبق/۱۷۹

[۴] ہندی/۱۶۷۔

چہرے پر دیکھ کر اُسے اپنا متبنیٰ (لے پالک) کر لیا۔ یہی بچہ بڑا ہو کر محمد علی خاں، پھر علی محمد خاں کہلایا۔ یہ رامپور کی ریاست کا پہلا مسند نشین اور بانی تھا۔[1] نجم الغنی اور زمانۂ حال کے بعض دوسرے مورخین نے اسے سید حسینی نسب لکھا ہے[2] لیکن بہت سے مورخ اس سے اختلاف کرتے ہیں ان کا خیال ہے کہ یہ نسلاً افغان ہی تھے۔ چنانچہ ان کا مادہ تاریخ وفات بھی خان زادے کاظم شیدا نے "بے ہے افغان" سے برآمد کیا ہے[3]۔ بعض قدیم دستاویزوں اور تاریخ کی کتابوں سے بھی اُن کے افغان ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ مصحفی نے بھی

---

[1] روہیلہ خاندان کے سرداروں کی تاریخ اور روہیل کھنڈ میں ان کے عروج و زوال کی داستان تفصیل سے سمجھنے کے لئے ان کتابوں کا مطالعہ ضروری ہے:

(۱) نجم الغنی: اخبار الصنادید (۱۹۱۸ء) دو جلدیں (۲) نجم الغنی: تاریخ اودھ (۱۹۱۹ء) پہلی تین جلدیں (۳) آروین تاریخ فرخ آباد (اردو ترجمہ مطبوعہ ۱۸۰۷ء) (۴) مستجاب خاں: گلستان رحمت (۵) کنور پریم کشور فراقی: وقائع عالم شاہی (۱۹۴۹ء) (۶) آنند رام مخلص: سفر نامہ (۱۹۴۶ء) (۷) امیر مینائی: انتخاب یادگار (۱۸۸۰ء) (۸) پولیر: شاہ عالم سکنڈ اینڈ ہز کورٹ (انگریزی) مرتبہ پی سی گپتا (۱۹۴۷ء) (۹) اسٹریچی: ہسٹنگز اینڈ دی روہیلہ وار (۱۸۹۲ء) انگریزی۔

[2] مؤلف حدیقۃ الاقالیم کا بیان ہے کہ یہ 'اہیر' تھے (ص ۱۳۹) اور کنز التاریخ (ص ۲۵۴) میں لکھا ہے: "مولد بانکولی قصبہ کالنجر سرکار سنبھل اور وطن سکنی موضع بیولی... جو متصل بسولی پرگنہ ستاسی ہے" (بحوالہ سفر نامہ مخلص مرتبہ اظہر علی حاشیہ ص ۵)، قدرت اللہ قاسم کہتا ہے کہ "گویند کہ اصلش از قوم جٹ است" (مجموعہ نغز ۱/۳۰۷) [3] اخبار الصنادید: ۱/۱۸۹ لطف کی بات یہ ہے کہ اخبار الصنادید کے مؤلف نجم الغنی نے علی محمد خاں کو سید ثابت کرنے کے لئے اپنی والی پوری کوشش کی ہے لیکن خود ان کے بیانات میں تناقض پیدا ہو گیا ہے۔ سیادت کی بحث کرنے کے بعد انھوں نے ایک جگہ یہ شعر بھی درج کر دیا ہے جو بقول خود "سکے کے متعلق نواب کے نام سے تمام روہیل کھنڈ میں مشہور تھا۔ اس میں بھی "محمد علی" موزوں ہے اور وہ یہ ہے:

سکہ زد بر کل کٹھیر و طبل زد در پیلی   بادشاہ شد روہیلہ نام او محمد علی

یہاں محمد علی کی جائے حطی تقطیع سے ساقط ہوتی ہے اور ایسا شعر امیں جائز ہے۔ فصیح کا شعر ہے ؎

اے فصیح یہ گھر بغیر از یار کے زندان ہے   ہر در و دیوار پہ لکھ دیجئے اس بات کو" (اخبار ۱/۱۹۳)

اسی طرح ایک جگہ لکھتے ہیں کہ "نواب صاحب کی مہر میں یہ عبارت کندہ تھی: علی محمد خاں بہادر فدوی محمد شاہ بادشاہ غازی" (ماسبق ۱۹۵) اس میں بھی سید نہیں ہے۔

"امیرے بود از قوم افاغنہ" لکھا ہے۔[1]

بہرحال علی محمد خاں روہیلہ کا انتقال ۵ ستمبر ۱۷۴۹ء (۲۳ شوال ۱۱۶۲ھ) کو ۴۴ سال کی عمر میں ہوا[2]۔ ان کے چھ صاحبزادے تھے۔ محمد عبداللہ خاں، محمد فیض اللہ خاں، محمد سعداللہ خاں، محمد یار خاں، اللہ یار خاں اور مرتضیٰ یار خاں[3]۔ اول الذکر دونوں بیٹے علی محمد خاں کے انتقال کے وقت قندھار میں تھے۔ اس لئے محمد سعداللہ خاں کو مسند نشین کر دیا گیا۔ علی محمد خاں نے حافظ الملک حافظ رحمت خاں کو اپنے نابالغ بچوں کا نگراں اور ریاست کا منتظم مقرر کیا تھا۔ جب قندھار سے دونوں بھائی واپس آئے تو جاگیر کی تقسیم کا جھگڑا شروع ہوا اور صورتِ حال بہت ہی نازک ہونے لگی تو حافظ رحمت خاں نے رفعِ شر کے لئے ملک کو تین حصوں میں تقسیم کر دیا۔ ڈاکٹر اظہر علی کا بیان ہے کہ انجھیانی وغیرہ کا علاقہ پانچ لاکھ سالانہ آمدنی کا محمد عبداللہ خاں کو ملا اور اتنی ہی آمدنی کا علاقہ رامپور وغیرہ فیض اللہ خاں کے حصے میں آیا۔ آنولے کا علاقہ محمد سعداللہ خاں کو دیا گیا اس کے ساتھ ہی یہ کیا کہ ہر ایک بھائی کے ساتھ ایک چھوٹے بھائی کو شریک کر دیا۔ چنانچہ نواب عبداللہ خاں کے ساتھ مرتضیٰ خاں، فیض اللہ خاں کے ساتھ محمد یار خاں اور سعداللہ خاں کے ساتھ الہ یار خاں رہنے لگے[4]۔ لیکن تقسیم ملک کے بارے میں نجم الغنی کا بیان قدرے مختلف ہے۔ وہ لکھتا ہے:

> "آنولہ، منونہ، بدایوں، اوسیت اور کوٹ وغیرہ ۱۳ لاکھ روپے کی آمدنی کا ملک نواب سید عبداللہ خاں کو دیا اور سید مرتضیٰ خاں کو ان کے سپرد کیا۔ بریلی اور اہرات وغیرہ ۱۳ لاکھ روپے کا ملک نواب سید فیض اللہ خاں کو دیا اور سید محمد یار خاں کو ان کے ذمہ کیا اور مراد آباد وغیرہ ۱۳ لاکھ روپے کا ملک نواب سید سعداللہ خاں کو دے کر صاحبزادہ سید اللہ یار خاں کو ان کے شریک کیا اور اس طرح تینوں بھائیوں کو راضی کر کے ایک اقرار نامہ لکھا کر تمام سرداروں کی مہروں اور دستخطوں سے مرتب کرالیا۔ نواب سعداللہ خاں مراد آباد کو روانہ ہو گئے اور وہاں راجا کنور سین کی عالیشان

---

[1] ہندی / ۱۳۔ [2] جادوناتھ سرکار نے "فال آف دی مغل ایمپائر" جلد اول (طبع کلکتہ: ۱۹۳۲ء) میں تاریخ وفات ۱۵ ستمبر ۱۷۴۸ء لکھی ہے (ص ۳۴۵)۔ [3] اخبار: ۱/ ۱۹۶۔ [4] اظہر علی: مقدمہ سفرنامہ مخلص / ۸۴۔

حویلی میں اُترے اور نواب سید فیض اللہ خاں اور نواب سید عبداللہ خاں آنولے میں نواب سید علی محمد خاں کے قلعے میں رہنے لگے۔ غالباً یہ تقسیم سنہ ۱۱۶۶ھ میں واقع ہوئی تھی"[1]

لیکن یہ غالباً ابتدائی تقسیم تھی اس کے بعد جب سرداران روہیل کھنڈ میں دوسرا معاہدہ سنہ ۱۱۶۷ھ (۱۷۵۴ء) میں ہوا تو نواب سعداللہ خاں تمام ملک کے حاکم تسلیم کرلئے گئے اور آمدنی میں سے آٹھ لاکھ سالانہ ان کے مقرر ہوئے۔ عبداللہ خاں کو سہسوان اجھیانی، اور سہداوپور کی جاگیر عطا ہوئی جس کی سالانہ آمدنی تین لاکھ تھی۔ عبداللہ خاں نے اجھیانی ہی میں سکونت اختیار کرلی اور مکان وغیرہ بنوالئے۔ فیض اللہ خاں نے رامپور کو آباد کیا جس کی سالانہ آمدنی پانچ لاکھ تھی اس میں چھاچھٹ، شاہ آباد وغیرہ بھی شامل تھے۔ محمد یار خاں، اللہ یار خاں اور مرتضیٰ خاں کو حکومت میں کچھ حصہ نہیں ملا۔ مگر محمد یار خاں نے ٹانڈے میں سکونت اختیار کرلی تھی اور وہیں حکومت کرتے رہے۔[2]

سعداللہ خاں نے ۲۷ برس کی عمر میں سل ودق کی موذی بیماری سے قضا کی (یکم مارچ سنہ ۱۷۶۲ء - ۵ رشعبان سنہ ۱۱۷۵ھ) اور ان کے بعد نواب محمد عبداللہ خاں رئیس بنائے گئے۔ ۲ رجولائی سنہ ۱۷۶۷ء (۵ صفر سنہ ۱۱۸۱ھ) کو پانچ برس گدی نشین رہ کر یہ بھی راہیٔ ملک عدم ہوئے اور نواب فیض اللہ خاں کا دَور دورہ ہوا۔ اسی زمانے میں رامپور دارالریاست قرار پایا۔ فیض اللہ خاں بڑے سخی، علم دوست اور شجاع حکمراں تھے انھوں نے بیس برس تک پوری شان وشوکت سے ریاست کا کام چلایا اور آخر کار ۷ رجولائی سنہ ۱۷۹۴ء (۸ ار ذی الحجہ سنہ ۱۲۰۸ھ) کو خالقِ حقیقی سے جا ملے۔

محمد یار خاں امیر علی محمد روہیلہ کے لڑکے اور نواب فیض اللہ خاں کے بھائی محمد یار خاں تھے جو شاعر بھی تھے اور امیر تخلص کرتے تھے۔ انھیں کے دربار سے قائم چاندپوری، مصحفی، فدوی، حکیم کبیر سنبھلی وغیرہ بہت سے جید شعراء وابستہ تھے۔ یہ اس زمانے میں ٹانڈے[3] کی جاگیر پر عیش کر رہے تھے۔ علم موسیقی میں خصوصی درک

---

[1] نجم الغنی: اخبار الصنادید: ۱/۲۸۱۔ [2] اخبار: ۱/۲۸۳ ومابعد۔ [3] ٹانڈہ (یا ٹانڈہ بدری وال) رامپور کے قریب سوار کی تحصیل میں ۲۸، ۵۸ درجہ شمال اور ۷۹، ۵ درجہ مشرق میں واقع ہے۔ مراد آباد سے مینی تال جانے والی سڑک ٹانڈے سے ہو کر گذرتی ہے۔ سنہ ۱۹۰۱ء کی مردم شماری کے مطابق اس کی آبادی سات ہزار نو سو تراسی افراد پر مشتمل،

تھا ستار بجانے میں یگانۂ روزگار تھے[51] ان کے مصاحبوں میں حکیم کبیر سنبھلی بھی تھے جو اگرچہ طبیب تھے مگر زمانے کے مزاج کے مطابق شعر و سخن سے بھی لگاؤ تھا انھوں نے امیر کو بھی یہ چسکا لگا دیا۔ چنانچہ نواب محمد یار خاں نے سب سے پہلے مرزا رفیع سودا اور میر سوز کو دعوت نامے بھیجے یہ دونوں استادان دنوں نواب مہربان خاں رند کے متوسل تھے۔ وہاں سکھ چین سے گذر رہی تھی انھوں نے فرخ آباد چھوڑ کر ٹانڈے آنا گوارا نہ کیا۔ البتہ قائم چاندپوری اس زمانے میں بسولی میں موجود تھے۔ امیر کی نگہِ انتخاب ان کی طرف اٹھی۔ قائم نے یہ پیش کش قبول کر لی۔ ایک سو روپیہ ماہانہ مشاہرہ مقرر ہوا اور نواب کے کلام پر اصلاح دینے کی خدمت سپرد ہوئی۔[52] مصحفی نے لکھا ہے:

(بقیہ حاشیہ ص ۵۵) مشتمل تھی۔ قدیم زمانے سے یہ بنجاروں کا مسکن تھا جو ایک شہر سے دوسرے شہر کو غلہ وغیرہ لے جاتے تھے۔ آج بھی یہاں بنجاروں کی آبادی زیادہ ہے (دیکھو امپریل گزیٹیر آف انڈیا جلد ۲۳ ص ۲۲۱۔ طبع ۱۹۰۸ء)۔

[51] نیز ملاحظہ ہوں: (۱) یادگارِ شعرا، ترجمہ فہرست کتب خانہ اودھ مرتبہ اسپرنگر شائع کردہ ہندوستانی اکاڈمی الہ آباد۔ (۲) سری رام: خمخانۂ جاوید، جلد ۱/ ۱۴۸۔ (۳) مجموعۂ نغز جلد ۱/ ۴۲۔ (۴) امیر مینائی: انتخاب یادگار/ ۳۱۔ (۵) جواہر سخن جلد ۳/ ۹۷۔

[52] قائم چاندپوری کا پورا نام قیام الدین یا محمد قائم ہے جیسا کہ خود انھوں نے اپنے تذکرہ "مخزن نکات" (ص ۷۷) میں لکھا ہے۔ لیکن تذکرہ نگاروں نے ان کے نام میں بہت خلط مبحث کر دیا ہے (تفصیل کے لئے دیکھو دستور الفصاحت مرتبہ امتیاز علی عرشی ص ۴۳)۔ ان کے سال ولادت کا تعین دشوار ہے لیکن مصحفی نے عقدِ ثریا (ص ۴۶) میں عمر ساٹھ سال سے متجاوز بتائی ہے۔ اس تذکرے کی تالیف ۱۱۹۵-۱۱۹۹ھ کے مابین ہوئی ہے (دستور الفصاحت حواشی ص ۸۰) بعد اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ بارہویں صدی کے دوسرے ثلث میں ۱۱۳۵ و ۱۱۳۹ھ کے مابین پیدا ہوئے ہوں گے۔ ان کے والد کا نام محمد ہاشم اور دادا کا نام محمد اکرم تھا ایک لڑکے کا نام محمد منعم بتایا جاتا ہے (زمانہ کانپور جلد ۵۳۔ شمارہ ۱ ص ۳۷) مگر گلشنِ سخن میں مبتلا نے منعم کو برادر محمد قائم لکھا ہے (ورق ۹۰۔ نسخہ رامپور)۔ قائم چاندپور میں پیدا ہوئے جو ضلع بجنور میں ایک قصبہ ہے (مخزن ص ۷۷) ابتدائے جوانی میں ترک وطن کر کے دہلی آئے اور یہاں شاہ عالم کے عہد میں "داروغہ توپ خانہ" کی حیثیت میں ملازم ہوئے (تذکرۂ ہندی ص ۱۷۹)۔ نظام سلطنت کی ابتری میں یہ سر رشتہ ملازمت ہاتھ سے جاتا رہا تو توکل پر گذر ہونے لگا (مخزن ص ۷۷) میر کا بیان ہے کہ درد سے اصلاح لیتے تھے (نکات الشعرا: ۱۲۲) اور بعد میں سودا سے مشورہ کرنے لگے۔ قدرت اللہ قاسم کہتا ہے کہ (باقی ص ۵۷)

"در ایامے کہ بہ ترغیب حکیم کبیر سنبھلی شوقِ شعرِ ہندی دامنِ دلش را بسوئے خود کشید خطے بطلب میر سوز و مرزا رفیع نوشتہ روانہ کرد۔ چوں دراں ایام ایں ہر دو بزرگ در سرکارِ مہرباں خاں رند تخلص بہ صیغۂ شاعری عز و امتیاز داشتند از فرخ آباد آمدنِ ایشاں بہ ٹانڈہ کہ موضع بود و باش نواب بود اتفاق نیفتاد۔ آخر کار میاں محمد قائم کہ دراں ایام در بسولی بودند حسب الارشاد آمدہ شرف ملازمت آں والا جناب دریافت و بدر ماہہ یک صد روپیہ عز و امتیازش دادہ باستادیش برداخت ..." [۱]

فنِ موسیقی سے ان کے شغف کے بارے میں مصحفی کا بیان ہے کہ:

"در علم موسیقی و ستار زدن یگانۂ روزگار و در رعنائی و زیبائی جوانے بود باغ و بہار" [۵]

ہزاروں روپے صرف کر کے اور بڑے بڑے استادانِ فن کی خدمت کر کے موسیقی میں کمال بہم پہنچایا تھا۔ اس سے بھی زیادہ انھوں نے ایک اور کام ایسا کیا تھا کہ اگر آج وہ مرقع دستیاب ہو جائے تو انمول اور انوکھی چیز ہو گی۔ (باقی)

(بقیہ حاشیہ ۵۶) ہدایت اللہ خاں ہدایت کے شاگرد تھے بعد میں برگشتہ ہو کر ہجو لکھ دی تھی (مجموعۂ نغز: ۲/۸۲) پھر درد سے تلمذ اختیار کیا۔ آخر میں سودا سے وابستہ ہو گئے۔ دہلی سے نکل کر بسولی پہنچے تھے اور غالباً راجہ ہلاس رائے دیوان حافظ رحمت خاں سے متوسل تھے کہ نواب محمد یار خاں امیر نے ٹانڈے میں بلا لیا۔ وہاں تین ماہ رہے۔ در ہمیٔ ملک کے بعد نواب فیض اللہ خاں والیٔ رامپور کے بیٹے احمد یار خاں سے منسلک ہو گئے ان کے دربار سے قوت لایموت ملتا رہا۔ کچھ دنوں بعد لکھنؤ جا کر مہاراجہ ٹکیت رائے سے ملے اور اپنے وطن میں جائداد کی واگذاری کا پروانہ لے کر آئے مگر وہاں پہنچنے سے پہلے ملک عدم سے بلاوا آ گیا۔ (ہندی: ۱۷۹) قاسم کا قول ہے کہ آخر میں قصبہ امروہہ کے قاضی ہو گئے تھے (مجموعۂ نغز: ۱/۸۲) مگر اس کی تائید اور کسی تذکرہ نگار نے نہیں کی۔ سال وفات میں بھی اختلاف ہے اکثر تذکرہ نگاروں نے ۱۲۱۰ھ (۱۷۹۵ء) لکھا ہے ان کے خاندان میں بھی یہی مشہور ہے (زمانہ کانپور: جولائی ۱۹۲۹ء) لیکن بعض نے ۱۲۰۸ھ کو صحیح مانا ہے۔ انتقال رامپور میں ہوا تھا وہیں دفن ہوئے (مجمع الانتخاب قلمی ورق ۴، ۵۔ الف) تصانیف میں ایک تذکرہ مخزن نکات شائع ہو چکا ہے ایک ضخیم دیوان جو تمام اصناف سخن پر مشتمل ہے ابھی تک غیر مطبوعہ ہے۔ اس کا ایک بدخط قلمی نسخہ رام پور میں موجود ہے۔ یہ مشہور شعر اُن کا ہے ؎

قسمت تو دیکھ ٹوٹی ہے جا کر کہاں کمند
کچھ دور اپنے ہاتھ سے جب بام رہ گیا

[۱] ہندی/۱۳۰۔۱۳۱ [۵] ماسبق/۱۳۔

ادبیات

غزل

(جناب الم مظفر نگری)

گلشن کے اشارے کیا جانے گنغار بیاباں کیا سمجھے
پیغام زبانِ فطرت کو بیگانۂ عرفاں کیا سمجھے

کیا سوچ کے موسیٰ عمراں جلوے کا تقاضا کر بیٹھے
نیرنگیٔ جلوۂ عرفاں کو ہر دیدۂ حیراں کیا سمجھے

دامن میں بہاروں کے اب بھی ہر لحظہ بگولے رقصاں ہیں
گلشن بھی بیاباں تھا اک دن یہ رازِ گلستاں کیا سمجھے

پوچھو نہ گذرتی ہیں کیونکر دیوانۂ گیسو کی راتیں
دل رہتا ہے کس الجھن میں وہ زلفِ پریشاں کیا سمجھے

جو مٹ کے سرِ لوحِ ہستی آزادِ فنا ہو جاتا ہے
اس نقشِ وفا کے رتبے کو نیرنگیٔ دوراں کیا سمجھے

آگاہ دو عالم بھی ہے وہ ناواقفِ یک ذرہ بھی ہے
کیا کیا ہیں مقاماتِ انساں یہ بات ہر انساں کیا سمجھے

کہنے کیلئے تو کہتے ہیں وہ دور بھی ہیں نزدیک بھی ہے
اتنا تو بتا دیں اہلِ نظر مفہوم رگِ جاں کیا سمجھے

سرگرمِ سفر رہتا ہے وہ منزل کی طرف اپنی دھن میں
کون اسکی صدا کو کرتا ہے پُرکیف حدی خواں کیا سمجھے

اک جنبشِ پیہم ہے جس کی ہستیٔ محبت قائم ہے
تو چارہ گرِ بیمارِ وفا اُس درد کا درماں کیا سمجھے

غمہائے محبت کے جس میں ہیں داغ ہزاروں پوشیدہ
اس چاکِ جگر کی وسعت کو یہ چاکِ گریباں کیا سمجھے

یہ بھی نہ ہوا تاریکی میں جگنو ہی اُجالا کر دیتے
غربت میں کسی پر کیا گذری یہ شامِ غریباں کیا سمجھے

ساحل پہ وہی کشتی پہنچی جو گھر کے بھنور میں ڈوبی تھی
اس بھید کو دریا کیا جانے اس راز کو طوفاں کیا سمجھے

پیغامِ چمن بننے کے لئے ہمرازِ صبا ہو جانا کیا
معراجِ سفر اور آگے ہے خوشبوئے گلستاں کیا سمجھے

دیکھا نہ کدورتِ غم کو الم اہلِ عشرت نے محفل میں
کیا گذری ہے پروانوں پہ یہ شمع فروزاں کیا سمجھے

قصیدہ وداعیہ

در مدح عالیجناب حکمت مآب الحاج علامہ سعید احمد اکبر آبادی

پرنسپل کلکتہ مدرسہ وصدر منتخب شعبۂ سُنّی دینیات مسلم یونیورسٹی علیگڈھ دام اقبالہ

(از: مولانا محمد کفیل صاحب فاروقی استاد مدرسہ عالیہ کلکتہ)

احباب نے کلکتہ سے رخصت ہوتے وقت ایڈیٹر برہان کے ساتھ اپنی محبت کا اظہار جن نظموں میں کیا تھا۔ ارادہ تھا کہ ان کو برہان میں شائع کر دیا جائے اور اس ارادہ کا اظہار برہان کے نظرات میں بھی کر دیا گیا تھا لیکن بعد میں یہ ارادہ اس لئے بدل گیا کہ اول تو برہان کے صفحات ان کے متحمل نہیں ہو سکتے۔ اور پھر یہ نظمیں اس زمانہ میں کلکتہ کے اخبارات میں کلاً یا جزءاً شائع بھی ہو چکی ہیں۔ لیکن آج ذیل میں مولانا محمد کفیل صاحب کی نظم (قصیدہ) شائع کی جاتی ہے۔ کیونکہ یہ کسی اخبار میں شائع نہیں ہوئی نظم فنی طور پر جس پایہ کی ہے اُس کی داد ارباب ذوق ہی دے سکتے ہیں۔ (برہان)

چند طوفانِ گل و جوشِ بہاراں داشتن — صد تماشا ہائے آں سروِ خراماں داشتن

چند زخمِ سینہ ہمچو صبح خنداں داشتن — خندہ زد بر دیدن بدل گل در گریباں داشتن

چند بیمِ ہجر اندر وصلِ جاناں داشتن — در سحر اندیشۂ شامِ غریباں داشتن

کے تواں دامانِ بوئے گل گرفت از دستِ باد — چند ناموسِ گلستاں در گلستاں داشتن

صبح او اندر میانِ شام مے بخشد ضیا — کے نقاب از شام بر صبحِ درخشاں داشتن

ہجرِ او ظلمات آمد وصل او آبِ حیات — صبح و شام از بخششِ او آبِ حیواں داشتن

درد را بخشید ہم بخشیدہ او داروئے درد — درد را درماں بود دردِ فراواں داشتن

خوشتر آمد خامشی پروانۂ جاں سوز را — نے نوائے بلبلاں در صحنِ بستاں داشتن

بود پنہاں در دعائے نوح چہ راز حیات — موجِ طوفاں خواستن ہم رنجِ طوفاں داشتن

پیشِ دریا آبروے خود چرا ریزد صدف　　قطرہ را چوں نظر بر ابرِ نیساں داشتن

جوہرِ ذاتی رہینِ منتِ مشاطہ نیست　　گوہرے را جز نتواند درخشاں داشتن

قدرِ گوہر شاہ داند یا بداند گوہری　　گوہرے را کے سزد در جیبِ طفلاں داشتن

جنتِ شداد ماند در نگاہِ حق شناس　　با غلامی چتر و طاقِ ہفتِ ایواں داشتن

آسماں بر فرقِ انجم دوخت آں نوری کلاہ　　خواست رضواں انجمن از حور و غلماں داشتن

پیکرِ تو از علی گڑھ جانِ تو از دیوبند　　جز تو در کف کے تواند جام و سنداں داشتن

زیرِ دام آوردہ صد مرغہائے سجہ خواں　　کار زلفِ تست صیدِ اہلِ عرفاں داشتن

مرتر از سید با خلاق و صفاتِ مومناں　　بر دلِ اصحاب تقویٰ حکم و فرماں داشتن

آں توئی کز مہرِ تو دربانِ تو درِ عالیہ　　دیدہائے خویشتن بر فرقِ کیواں داشتن

پیش گاہت فاضلاں را داد منشور و سند　　مفتیاں را از پئے تو حکمِ قرآں داشتن

ہر کجا بادِ وصالت جانفزا گشتہ بہار　　ہر کجا سیلِ فراقت خانہ ویراں داشتن

ہر کجا ذکرِ جمیلت قلبِ مضطر را سکوں　　ہر کجا وصفِ کمالت عقلِ حیراں داشتن

ہر کجا وعظ و خطابت دل درخشاں مے شود　　ہر کجا فقہ و کلامت ذوقِ ایماں داشتن

ہر کجا تحدیث تو انوارِ حکمت جلوہ گر　　ہر کجا تفسیرِ تو لمعاتِ قرآں داشتن

ہر کجا درسِ معانی و بیاں سحباں خموش　　ہر کجا منطق ارسطو را پشیماں داشتن

ہر کجا شعر و ادب صدرِ دبستاں ذاتِ تو　　ہر کجا بزمے است نامت زیبِ عنواں داشتن

بہ تو از کلکِ تو پیرایہ منشیِ چرخ　　نکتہ از لفظِ تو سرمایہ کاں داشتن

طائرِ فکرت ز شاخِ سدرہ برتر مے پرد　　مرکبِ رائے ترا بر عرش جولاں داشتن

چوں قضا و قدر ارباب سعادت را نوشت　　نعمت آمد نامِ پاکت از سعیداں داشتن

رحمتِ حق باد حضرت ہر کجا داری قیام　　ہم بہ توفیقِ الٰہی کار آساں داشتن

گر عروج و قربِ حق جوئی ترا باید نعیل　　خاکِ راہِ مصطفےٰ بر چہرہ افشاں داشتن

تبصرے

ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی ایک ایک جھلک:- از جناب سید صباح الدین عبد الرحمٰن صاحب ایم۔اے۔ تقطیع کلاں ضخامت ۵۰۷ صفحات، کتابت وطباعت اعلیٰ قیمت ہٹے روپیہ۔ پتہ:- دار المصنفین اعظم گڈھ (یوپی)

انگریزوں نے اپنے عہدِ حکومت میں ہندو مسلمانوں میں پھوٹ ڈالنے کے لئے ہندوستان کے اسلامی عہد کی تاریخ کو مسخ کرکے پیش کرنے کی کوشش کی تھی تو کی ہی تھی۔ افسوس اس بات کا ہے کہ آزادی ملنے کے بعد بھی ہندو مورخین کا ایک طبقہ ایسا ہے جو انگریزی عہدِ حکومت کی اس وراثت کا حامل بنا ہوا ہے اور اس ملک کے اسلامی عہد کی تاریخ سے مورخانہ انصاف اور غیر جانبداری کا برتاؤ نہیں کر رہا ہے۔ یہ طریقۂ عمل وفکر جس طرح علمی بددیانتی ہے۔ خود ملک کے ساتھ دشمنی کے مرادف ہے۔ اس بنا پر شدید ضرورت تھی کہ مسلمان بادشاہوں کے روشن وتابناک کارناموں کو مورخانہ ایمانداری اور سنجیدگی کے ساتھ منظرِ عام پر لایا جاتا تاکہ یہ واضح ہوتا کہ مسلمانوں نے اپنے عہدِ حکومت میں اس ملک کی سیاسی، سماجی، تہذیبی خدمات کس درجہ بلند اور اعلیٰ قسم کی انجام دی ہیں۔ اور اس ملک کو ترقی دینے میں ان کا کتنا گرانقدر حصہ ہے۔ جناب سید صباح الدین عبدالرحمٰن صاحب اِس ضرورت کی تکمیل اس صورت میں بھی کر سکتے تھے کہ خود تین چار جلدوں میں ایک تاریخ مرتب کر ڈالتے لیکن ملک کے موجودہ حالات میں اس سے کہیں زیادہ موثر اور دور رس یہ صورت تھی کہ خود نامور ہندو مورخین نے مسلمان فرمانرواؤں کے زریں کارناموں کا اپنی تاریخوں میں جو اعتراف جا بجا کیا ہے اُس کو جوں کا توں یکجا کرکے شائع کر دیا جاتا۔ چنانچہ لائق مرتب نے اس کتاب میں یہی دوسری صورت اختیار کی ہے اور ہندوستان میں عربوں اور غزنویوں کی آمد سے لیکر تیموری عہد کے آغاز تک کی داستان "سرِ دلبراں در حدیثِ دیگراں" کے طور پر اٹھائیس مورخوں کی زبان سے سنائی ہے جنہیں

دو کو چھوڑ کر باقی سب ہندو ہیں یہ داستان اس قدر جامع ہے کہ ان میں مسلمان فرمانرواؤں کی عدل گستری، حسنِ نظم و نسق۔ فراخ حوصلگی و عالی ظرفی، رواداری، علم پروری۔ ادب نوازی، جمالیاتی ذوق اور صلاحیتِ حکمرانی ان سب پر روشنی پڑ گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام تاریخیں انگریزی میں ہیں۔ ان سب کو پڑھنا اور پھر اپنے موضوعِ بحث کے مطابق انتخاب کر کے اُن کو اردو میں منتقل کرنا آسان کام نہیں تھا، لیکن لائق مرتب جو مورخ اور ادیب ہونے کے ساتھ تصنیف و تالیف کا پختہ اور شگفتہ سلیقہ رکھتے ہیں۔ انھوں نے اس کارِ مشکل کو اس خوبی سے انجام دیا ہے کہ تالیف میں تصنیف اور ترجمہ میں اصل کا مطلب آگیا ہے۔ مگر بہرحال یہ ہے دوسروں کے ہی خیالات کا ترجمہ۔ اور اُس کو من و عن پیش کیا گیا ہے اس لئے خیالات میں کہیں تضاد بھی ہے۔ عبارتوں میں ناہمواری اور کہیں کہیں بے ربطی اور تشنگی بھی ہے اور لائق مرتب نے اپنے فاضلانہ حواشی سے اس خلا کو پُر کرنے کی کوشش کی ہے۔ شروع میں ڈاکٹر سید محمود کا مقدمہ بھی کافی بصیرت افروز اور دلچسپ و مفید ہے۔ کتاب اس لائق ہے کہ تاریخ کے طلبا کے علاوہ عام اردو خواں ہندو مسلمان بھی اس کا مطالعہ کریں۔

نور المصابیح حصہ اول | از: مولانا محمد منیر الدین صاحب تقطیع کلاں۔ ضخامت ۳۱۱ صفحات

کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت للعہ۔ پتہ: مکتبہ نقشبندیہ ۱۲۰۵/۴۲۲ حسینی علم بارگاہ گلی حیدرآباد دکن ۔ ۲

برہان کے انہیں صفحات میں مولانا ابو الحسنات سید عبد اللہ شاہ صاحب نقشبندی و قادری حنفی کی گرانمایہ تالیف زجاجۃ المصابیح کی مختلف جلدوں کا تذکرہ آچکا ہے جن میں مولانا موصوف نے حدیث کی مشہور اور متداول کتاب مشکوٰۃ المصابیح کے طرز پر اور اسی کے ابواب کی ترتیب کے مطابق اُن مستند احادیث نبوی کو یکجا کر دیا ہے جن پر فقہ حنفی کی بنیاد قائم ہے اور جن کے مطالعہ سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ امام اعظمؒ کا ہر قول اور ہر رائے کسی حدیث یا کسی صحابی یا کسی تابعی کے قول سے ماخوذ ہے۔ زیرِ تبصرہ کتاب اسی کتاب کی جلد اول کا ترجمہ ہے۔ اس حصہ میں کتاب الایمان۔ کتاب العلم۔ کتاب الطہارۃ تین بڑے عنوانات ہیں اور ہر عنوان کے نیچے کثرت سے مختلف ابواب ہیں، ترجمہ شگفتہ و سلیس و رواں ہے۔ جو اردو خواں عربی نہیں جانتے مگر حدیث کا ذوق رکھتے ہیں اُن کو اس سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔ امید ہے کہ

باقی جلدوں کا ترجمہ بھی جلد شائع ہوگا۔

پاکستان میں ذہنی رجحانات۔ از:۔ جناب عبید اللہ قدسی۔ تقطیع متوسط۔ ضخامت ۱۹۹ صفحات
کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت صہ/ پتہ:۔ مشتاق بکڈپو۔ اردو بازار۔ کراچی ۔ ۱

گذشتہ بارہ برس میں پاکستانی معاشرہ میں ذہنی اعتبار سے جو تبدیلیاں پیدا ہوئی ہیں۔ خواہ وہ اچھی ہوں یا بری اس کتاب میں ان کا جائزہ لیا گیا ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں لائق مرتب نے ترقی پسند ادب کی تحریک کے آغاز وانجام پر گفتگو کر کے پاکستان میں اردو ادب کی عام حالت پر بحث کی ہے اور اسی ذیل میں افسانے۔ ناول اور غزل پر کلام کیا ہے۔ اسی طرح "ترجمے" "تنقید"۔ تعلیم۔ آرٹ۔ مذہب۔ ان سب کا جائزہ بڑی وسعتِ نظر۔ اور ذقت نگاہ سے لیا ہے۔ ان کی صحیح رفتار متعین کی ہے۔ اور بڑی بات یہ ہے کہ ہر ایک چیز پر بے لاگ تبصرہ کیا ہے۔ آخر میں ان تمام اداروں پر تعارفی نوٹ ہیں جو پاکستان میں کسی نہ کسی حیثیت سے کوئی علمی یا ادبی کام کر رہے ہیں۔ اس کے بعد ان خاص خاص کتابوں کے نام ہیں جو مختلف علوم وفنون پر گذشتہ بارہ برسوں میں چھپی ہیں۔ پھر ان علمی ذخائر کا ترجمہ ہے جو ملک کے مختلف گوشوں میں پھیلے ہوئے ہیں۔ اس میں شبہہ نہیں کہ یہ کتاب اردو زبان میں اپنی نوعیت کی پہلی کتاب ہے جس میں معاشرہ کا جائزہ لیا گیا اور اس پر بلا رو رعایت تبصرہ کیا گیا ہو۔ پھر انداز بیان بھی شگفتہ اور ادیبانہ ہے اس لئے یہ کتاب بڑی دلچسپ بھی ہے اور مفید بھی۔ اس ایک کتاب کا مطالعہ بیسیوں کتابوں کے مطالعے سے بے نیاز کر دیتا ہے۔

سلاطین ہند کی علم پروری۔ از:۔ جناب محمد حفیظ اللہ صاحب۔ تقطیع خورد۔ ضخامت ۱۰۸ صفحات
کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت عہ/ پتہ:۔ (۱) مسلم اکاڈمی پھلواری شریف (پٹنہ) (۲) مکتبہ برہان اردو بازار جامع مسجد دہلی

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اس کتاب میں مختلف مورخین کی شہادتوں کی روشنی میں پہلے یہ بتایا گیا ہے کہ ہندوستان کے مسلمان بادشاہ علوم وفنون کے کس درجہ قدردان تھے اور کس فیاضی اور سیر چشمی کے ساتھ علماء کی سرپرستی کرتے تھے اس سلسلہ میں اپنے اور بیگانے میں بھی تمیز نہیں کرتے تھے۔ چند صفحوں میں اس پر ایک عام گفتگو کرنے کے بعد خاندان بخاندان گفتگو کی ہے جو ہندوستان کی خود مختار حکومتوں اور شاہانِ دکن تک پر مشتمل ہے اور ہر خاندان کے بادشاہوں کی علمی فیاضی کا حال بیان کیا ہے۔ کتاب دلچسپ

بھی ہے اور مفید بھی۔ مگر افسوس ہے کہ حوالے بہت کم ہیں اور جو ہیں بھی وہ اکثر جگہ ناتمام اور ناکمل ہیں۔

انٹروڈکشن ٹو اسلام (انگریزی) از:- جناب ڈاکٹر محمد حمید اللہ تقطیع کلاں ضخامت ۲۲۵ صفحات. ٹائپ جلی اور روشن۔ قیمت عہ۔ پتہ :- حبیب اینڈ کمپنی۔ اسٹیشن روڈ۔ حیدرآباد دکن۔

یہ کتاب کا دوسرا اڈیشن ہے پہلے اڈیشن پر تبصرہ ہو چکا ہے۔ جو اس قدر مقبول ہوا کہ چند مہینوں میں ہی ختم ہوگیا اور دوسرے اڈیشن کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اس اڈیشن میں وہ تمام ابواب ہیں جو پہلے تھے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مختصر سیرت۔ اسلامی تعلیمات کی حفاظت۔ اسلام کا تصور حیات۔ عقیدہ۔ عبادات۔ نظام روحانی۔ اخلاقی اور معاشرتی و اقتصادی نظام۔ اسلام میں عورتوں کا اور غیر مسلموں کا مرتبہ۔ علوم وفنون میں مسلمانوں کا حصّہ۔ اسلام کی تاریخ پر ایک سرسری نظر۔ ایک مسلمان کی روزمرہ کی زندگی۔ ان مباحث کے علاوہ ضمیمے۔ نقشے۔ فہرست۔ اعلام۔ نماز ادا کرنے کے فوٹو وغیرہ بھی ہیں۔ ان کے علاوہ مزید خوبی یہ ہے کہ پہلے اڈیشن میں جو بعض خامیاں رہ گئی تھیں اور جن کی نشاندہی بعض تبصرہ نگاروں یا دوستوں نے خطوط کے ذریعہ کی تھی ان کی بھی اصلاح کردی گئی ہے۔ اس لئے "نقاش نقش ثانی بہتر کشد ز اول" کا مصداق ہے۔ امید ہے کہ پہلے کی طرح یہ اڈیشن بھی مقبول اور کامیاب ہوگا۔ فاضل مصنف دیار غیر میں بیٹھے ہوئے اسلام کی جو ٹھوس خدمات انجام دے رہے ہیں اس پر وہ مسلمانوں کی طرف سے تشکر یہ کے مستحق ہیں۔

فجزاہ اللہ جزاءً خیراً۔